Alain Finkielkraut

La derrota del pensamiento

Traducción de Joaquín Jordá



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
La défaite de la pensée

Diseño de la colección:
Julio Vivas

cultura Libre
Primera edición: octubre 1987
Segunda edición: noviembre 1987
Tercera edición: marzo 1988
Cuarta edición: abril 1988
Quinta edición: diciembre 1990
Sexta edición: septiembre 1994
Séptima edición: marzo 2000

ISBN: 84-339-0086-2
Depósito Legal: B. 11847-2000

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

A Elisabeth
A Béatrice

A la sombra de una gran palabra

En una secuencia de la película de Jean-Luc Godard *Vivre sa vie,* Brice Parain, que interpreta el papel de filósofo, opone la vida cotidiana a *la vida guiada por el pensamiento,* que denomina asimismo vida superior.

Fundadora de Occidente, esta jerarquía siempre ha sido frágil y contestada. Pero hace poco que tanto sus adversarios como sus partidarios reivindican la cultura. En efecto, el término cultura tiene actualmente dos significados. El primero afirma la preeminencia de la vida guiada por el pensamiento; el segundo la rechaza: desde los gestos elementales a las grandes creaciones del espíritu, ¿acaso no es todo cultural? ¿Por qué privilegiar entonces éstas en detrimento de aquéllos, y la vida guiada por el pensamiento más que el arte de la calceta, la masticación de betel o la costumbre ancestral de mojar una tostada generosamente untada con mantequilla en el café con leche de la mañana?

Malestar en la cultura. Está claro que nadie, actualmente, desenfunda su revólver cuando oye esa palabra. Pero cada vez son más numerosos los que desenfundan su cultura cuando oyen la palabra «pensamiento». El presente libro es el relato de su ascensión, y de su triunfo.

Primera parte

El arraigo del espíritu

EL VOLKSGEIST

En 1926, Julien Benda publica *La trahison des clercs*. Su tema: «el cataclismo de los conceptos morales en quienes educan al mundo.»[1] Benda se preocupa por el entusiasmo que la Europa pensante profesa desde hace cierto tiempo por las profundidades misteriosas del alma colectiva. Denuncia la alegría con la que los servidores de la actividad intelectual, en contradicción con su vocación milenaria, desprecian el sentimiento de lo universal y glorifican los particularismos. Con un estupor indignado, comprueba que los eruditos de su época abandonan la preocupación por los valores inmutables, para poner todo su talento y todo su prestigio al servicio del espíritu local, para azuzar los exclusivismos, para exhortar a su nación a cerrarse, a adorarse a sí misma, y a enfrentarse «contra las demás, en su lengua, en su arte, en su filosofía, en su civilización, en su "cultura"».[2]

Esta transmutación de *la* cultura en *mi* cultura es para Benda el distintivo de la era moderna, su contribución insustituible y fatídica a la historia moral de la humanidad. La cultura: el ámbito en el que se desarrolla la actividad espiri-

1. *La trahison des clercs*, J.-J. Pauvert, 1965, p. 52.
2. *Ibíd*, p. 22.

tual y creadora del hombre. Mi cultura: el espíritu del pueblo al que pertenezco y que impregna a la vez mi pensamiento más elevado y los gestos más sencillos de mi existencia cotidiana. Este segundo significado de la cultura es, como el propio Benda indica, un legado del romanticismo alemán. El concepto de *Volksgeist*, es decir, de genio nacional, hace su aparición en 1774, en el libro de Herder *Otra filosofía de la historia*. Al radicalizar la tesis enunciada por Montesquieu en *L'esprit des lois* —«Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los modales; con todo eso se forma y resulta un espíritu general»—, Herder afirma que todas las naciones de la tierra —tanto las más ensalzadas como las más humildes— tienen un modo de ser único e insustituible. Pero en tanto que Montesquieu mantenía cuidadosamente la distinción entre leyes positivas y principios universales de la equidad, nada, en opinión de Herder, trasciende la pluralidad de las almas colectivas: todos los valores supranacionales, sean jurídicos, estéticos o morales, se ven desposeídos de su soberanía.

Herder se empeña en terminar con ese error secular de la inteligencia, consistente en descontextualizar las obras humanas, en extraerlas del lugar donde se han producido, y juzgarlas a continuación a partir de los criterios intemporales del Bien, de la Verdad o de la Belleza. En lugar de someter los hechos a normas ideales, demuestra que también esas normas poseen una génesis y un contexto, en suma, que son única y exclusivamente hechos. Remite el Bien, la Verdad y la Belleza a su origen local, desaloja las categorías eternas del cielo donde se solazaban para devolverlas al terruño donde nacieron. No existe absoluto alguno, proclama Herder, sólo hay valores regionales y principios adquiridos. El hombre, lejos de pertenecer a todos los tiempos y a todos los paí-

ses, a cada período histórico y a cada nación de la tierra, corresponde a un tipo específico de humanidad. Sócrates es un ateniense del siglo V antes de Cristo. La Biblia es una expresión poética —original y coyuntural— del alma hebraica. Todo lo divino es humano, y todo lo humano, incluso el *logos*, pertenece a la historia.

Contrariamente a los Antiguos, que no otorgaban ninguna significación válida a la sucesión de los acontecimientos, Herder apuesta en favor de la inteligibilidad del tiempo. Sin embargo, a diferencia de los Modernos, que parten a la conquista del mundo histórico pertrechados con normas universales, devuelve a la duración todo lo que se había creído idéntico o invariable en el hombre. La imagen clásica de un ciclo eterno de violencias y de crímenes le es tan ajena como la idea introducida por Voltaire de una victoria progresiva de la razón sobre el hábito o los prejuicios. En opinión de Herder, no es posible disociar la historia y la razón a la manera de los moralistas que denuncian, con una monótona indignación, la ferocidad o la locura de los humanos. Tampoco es posible racionalizar el devenir, como los filósofos de la época que apuestan en favor del progreso de las luces, es decir, en favor del movimiento paciente, continuo y lineal de la civilización. La historia no es razonable ni tan siquiera racional, sino que la razón es histórica: las formas que la humanidad no cesa de engendrar poseen su existencia autónoma, su necesidad inmanente, su razón singular.

Esta filosofía de la historia exige un método inverso al que había preconizado Voltaire: en lugar de doblegar la infinita plasticidad humana a una facultad supuestamente idéntica o a una medida uniforme; en lugar de «desarraigar tal o cual virtud egipcia concreta de su tierra, de su tiempo y de la infancia del espíritu humano para expresar su valor en las medidas de otra época», debemos comparar lo que es compa-

rable: una virtud egipcia a un templo egipcio; Sócrates a sus compatriotas y a los hombres de su tiempo, y no a Spinoza o a Kant.

Y, en opinión de Herder, la ceguera de Voltaire refleja la arrogancia de su nación. Si se equivoca, si unifica erróneamente la multiplicidad de las situaciones históricas, se debe a que está imbuido de la superioridad de su país (Francia) y de su época (el siglo de las Luces). Al juzgar la historia por el rasero de lo que denomina la razón, comete un pecado de orgullo: desmesura una manera de pensar concreta y provisional al otorgarle dimensiones de eternidad. El mismo espíritu de conquista interviene en su voluntad de «dominar el océano de todos los pueblos, de todos los tiempos y de todos los lugares» y en la predisposición del racionalismo francés a extenderse más allá de sus límites nacionales y subyugar el resto del mundo. Mete los acontecimientos que ya se han producido en el mismo corsé intelectual que Francia aplica a las restantes naciones europeas y especialmente a Alemania. En el fondo, prosigue en el pasado la obra de *asimilación forzada* que las Luces están a punto de realizar en el espacio. Y Herder pretende matar de un solo tiro un error y combatir un imperialismo, liberar a la historia del principio de identidad y devolver a cada nación el orgullo de su ser incomparable. Si pone tanto ardor en convertir los principios trascendentes en objetos históricos, es para hacerles perder, de una vez por todas, el poder de intimidación que extraen de su posición preeminente. Al no ser nadie profeta *fuera* de su tierra, los pueblos ya sólo tienen que rendirse cuentas a sí mismos. Nada, ningún ideal inmutable y válido para todos, independientemente de su lugar de aparición y superior a las circunstancias, debe trascender su individualidad o desviarles del genio de que son portadores: «Sigamos nuestro propio camino... Dejemos que los hombres hablen bien o mal de nuestra

nación, de nuestra literatura, de nuestra lengua: son nuestras, somos nosotros mismos, eso basta.»[1]

Desde siempre, o para ser más exacto desde Platón hasta Voltaire, la diversidad humana había comparecido ante el tribunal de los valores; apareció Herder e hizo condenar por el tribunal de la diversidad todos los valores universales.

En 1774, Herder es un francotirador y el pensamiento de las Luces disfruta —especialmente en la Prusia de Federico II— de un prestigio considerable. Será necesaria la derrota de Jena y la ocupación napoleónica para que la idea de *Volksgeist* alcance su auténtico apogeo. Alemania —desmigajada en multitud de principados— recupera el sentido de su unidad ante la Francia conquistadora. La exaltación de la identidad colectiva compensa la derrota militar y la envilecedora sujeción que es su precio. Con el maravillado descubrimiento de su cultura, la nación se resarce de la humillación que está sufriendo. Para olvidar la impotencia, se entrega a la teutomanía. Los valores universales que reivindica Francia para justificar su hegemonía son recusados en nombre de la especificidad alemana, y corresponde a los poetas y a los juristas demostrar esta ancestral germanidad. A los juristas les toca conmemorar las soluciones tradicionales, las costumbres, las máximas y las sentencias que forman la base del derecho alemán, obra colectiva, fruto de la acción involuntaria y silenciosa del espíritu de la nación. Incumbe a los poetas defender el genio nacional contra la insinuación de las ideas extranjeras; limpiar la lengua sustituyendo las palabras alemanas de origen latino por otras puramente germánicas; exhumar el tesoro oculto de las canciones populares, y, en su propia práctica, seguir el ejemplo del folklore, estado de fres-

1. Herder, citado en Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, Chatto & Windus, Londres, 1976, p. 182.

cura, de inocencia y de perfección en el que la individualidad del pueblo todavía está indemne de cualquier contagio y se expresa al unísono.

Los filósofos de las Luces se definían a sí mismos como «los apacibles legisladores de la razón».[1] Dueños de la verdad y de la justicia, oponían al despotismo y a los abusos la equidad de una ley ideal. Con el romanticismo alemán, todo se invierte: como depositarios privilegiados del *Volksgeist*, juristas y escritores combaten en primer lugar las ideas de razón universal o de ley ideal. Para ellos, el término cultura ya no se remite al intento de hacer retroceder el prejuicio y la ignorancia, sino a la expresión, en su singularidad irreductible, del alma única del pueblo del que son los guardianes.

LA HUMANIDAD SE DECLINA EN PLURAL

Por la misma época, Francia se recupera del traumatismo de la Revolución, y los pensadores tradicionalistas acusan a los jacobinos de haber profanado con teorías abstractas el genio nacional.

Aunque por cierto los revolucionarios habían destruido el Antiguo Régimen precisamente al grito de «¡Viva la nación!», lo que caracterizaba al nuevo sujeto colectivo no era la originalidad de su alma sino la igualdad que reinaba entre sus miembros. Escuchad a Sieyès: «La nación es un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y que están repre-

1. Chamfort, citado en Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain*, Corti, 1973, p. 30.

sentados por la misma legislatura.»[1] *Asociados:* bastaba este vocablo para borrar un pasado milenario y, en nombre de la nación, se prescindía brutalmente de la historia nacional. La división en órdenes quedaba abolida: ya no había nobles, ni curas, ni jueces, ni plebeyos, ni campesinos, sino hombres que disfrutaban de los mismos derechos y que estaban sometidos a los mismos deberes. Sólo con aquella palabra, Sieyès proclamaba el final del sistema hereditario: quienes se amparasen en sus antepasados para reivindicar un derecho especial acorde con su mentalidad particular, al hacerlo se excluían del cuerpo de la nación. Sin embargo, para integrarse en él, no bastaba con amoldarse a la mentalidad común. Al decir «¡Viva la nación!», los revolucionarios no enfrentaban a los franceses de origen con los nobles de abolengo ni la recentísima cualidad nacional con otras cualidades concretas que servían tradicionalmente para clasificar y diferenciar a los seres. Al privar a los hombres, de entrada, de sus títulos, de sus funciones o de sus linajes y dictar la disolución de las superioridades nativas, no pretendían hincarles en su tierra natal. El desvincular su existencia de la de su casta o de su corporación no significaba que intentaran dotarles de un espíritu especial. Todas las determinaciones empíricas se veían fuera de juego, incluida la etnia.

Pillando a contrapié su propia etimología (*nascor*, en latín, quiere decir «nacer»), la nación revolucionaria desarraigaba a los individuos y los definía más por su humanidad que por su nacimiento. No se trataba de devolver la identidad colectiva a unos seres sin coordenadas ni referencias; se trataba, por el contrario, de afirmar radicalmente su autonomía liberándoles de toda adscripción definitiva.

Desligados de sus ataduras y de su ascendencia, los indi-

1. *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, P.U.F., coll. Quadrige, 1982, p. 31.

viduos lo estaban también de la autoridad trascendente que hasta entonces reinaba sobre ellos. Sin Dios ni padre, dependían tan poco del cielo como de la herencia. Asociados y no súbditos, estaban, dice Sieyès, *representados* por la misma legislatura. El poder mismo que soportaban hallaba origen y legitimidad en la decisión de vivir juntos y de concederse unas instituciones comunes. Un pacto adjudicaba su ejercicio, fijaba sus límites y definía su naturaleza. En suma, el gobierno era un bien que pertenecía al cuerpo de la nación y del cual los príncipes no eran nunca más que «los usufructarios, los ministros o los depositarios». Si determinado monarca hacía mal uso de la autoridad política que le había sido confiada por contrato, si trataba el bien público como un bien privado, la nación, como ya indicaba Diderot en la *Encyclopédie,* estaba habilitada para relevarle de su juramento como a «un menor que hubiera actuado sin conocimiento de causa».[1] El poder, en otras palabras, ya no procedía del cielo sino de abajo, de la tierra, del pueblo, de la unión de voluntades que formaban la colectividad nacional.

Por consiguiente, el concepto de nación irrumpió en la historia justo cuando se opuso a la vez a los privilegios nobiliarios y al absolutismo real. La jerarquía social estaba basada en el nacimiento, y la monarquía en el derecho divino. La Revolución francesa sustituyó esta representación de la sociedad y esa concepción del poder por la imagen de una asociación voluntaria y libre.

Ahí está, precisamente, para los conservadores el pecado original, la *presunción* fatal de la que se desprenden inexorablemente la disolución del conjunto social, el Terror y, para

1. Diderot, artículo «Autorité politique», en la *Encyclopédie,* Editions sociales, coll. Esentiel, 1984, p. 108.

terminar, la dictadura napoleónica. Al congregarse con la intención de hacer una constitución, los revolucionarios creyeron reiterar el pacto primordial que se halla en el origen de la sociedad. Para establecer el régimen de asamblea, se ampararon en el contrato social. Pues bien, contestan los defensores de la tradición, jamás ha existido un contrato: un ciudadano no pertenece a la nación en virtud de un decreto de su voluntad soberana. Esta idea es una quimera, y esa quimera ha engendrado todos los crímenes. «Una asamblea cualquiera de hombres —escribe Joseph de Maistre— no puede constituir una nación. Una empresa de ese género merece alcanzar un lugar entre las locuras más memorables.»[1]

Ya que, por más lejos que nos remontemos en la historia, la sociedad no nace del hombre, él es quien nace en una sociedad determinada. Se ve obligado, *de entrada,* a insertar en ella su acción de la misma manera que aloja su palabra y su pensamiento en el interior de un lenguaje que se ha formado sin él y que escapa a su poder. De entrada: trátese, en efecto, de su nación o de su lengua, el hombre entra en un juego que no le corresponde determinar, sino aprender y respetar sus reglas. Ocurre con las constituciones políticas lo mismo que con la concordancia del participio pasado o con la palabra para decir «mesa». Por una parte varían según las naciones, por otra se las encuentra, no se las construye. Su desarrollo es espontáneo, orgánico e intencional. Lejos de responder a una voluntad explícita o a un acuerdo deliberado, germinan y maduran insensiblemente en el terruño nacional. De la misma manera que una regla gramatical, no proceden de una intención claramente concebida por una o varias personas: «¿Qué es una constitución? ¿Acaso no es la solución

1. J. de Maistre, *Œuvres complètes,* I, Vitte, Lyon, 1884, p. 230.

del siguiente problema? Dada la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las riquezas, las buenas y las malas cualidades de una determinada nación, hallar las leyes que le corresponden. No es un problema que puedan resolver las personas con la exclusiva ayuda de sus fuerzas; es, en cada nación, el paciente trabajo de los siglos.»[1]

Pero, por una decisión tan absurda como la que sería declarar la lengua francesa caduca y sustituirla por decreto por un idioma artificial y válido para todos los hombres, los revolucionarios han decidido *hacer* una constitución universal. Hacer en lugar de recoger; universal en lugar de conforme con los usos de su país. Borrachos de teoría, esos bárbaros especuladores adornaban su escuchimizada persona con un poder demiúrgico y aplicaban unos remedios generales a una situación concreta. Más que reconocer humildemente que este problema les superaba, creían poder resolverlo y se esforzaban en hacerlo liquidando su patrimonio. Voluntarismo desastroso, frenesí de abstracción, delirio prometeico que, so capa de devolver la autoridad política a la nación, les conducía simplemente a ocupar su lugar y a cebarse con los rasgos distintivos de su historia. Al asociarse para dar a la colectividad unas bases supuestamente racionales, se disociaban de su tradición: la desposeían a un tiempo de su poder creador y de su singularidad; le arrebataban su poder para destruir su alma. En el mismo momento en que creían liberar la nación de las instituciones caducas que la mantenían bajo tutela, traicionaban, en realidad, la identidad nacional en favor de un sueño del espíritu, de una entidad puramente imaginaria: el hombre.

1. J. de Maistre, *Œuvres complètes*, I, Vitte, Lyon, 1884, p. 75.

Cuando los revolucionarios invocaban la nación, era, como hemos visto, para transferir al hombre los poderes que la alianza secular del trono y del altar reservaba a Dios. Un siglo antes de Spengler, y de su *Decadencia de Occidente*, los ultras le responden: el hombre es un espejismo, «un fantasma zoológico»,[1] sólo existen las mentalidades o las culturas nacionales: «En el mundo, no existe el hombre —dice una célebre fórmula de Joseph de Maistre—. A lo largo de mi vida, he visto franceses, italianos, rusos. Sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; pero en lo que se refiere al hombre, afirmo que no lo he encontrado en toda mi vida; si existe, no es a sabiendas mías.»[2]

Nación contra nación, los tradicionalistas combaten la idea de libre asociación con la de totalidad globalizante, y al modelo rousseauniano de la voluntad general oponen, aunque sin emplear todavía la expresión, el concepto de inconsciente co-

1. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, Gallimard, 1948, p. 33. Es cierto que para Spengler lo que constituyen las unidades culturales básicas no son las naciones, sino las civilizaciones. Su mirada abarca unos conjuntos históricos mucho más vastos que el de Joseph de Maistre. Al despreciar la miopía nacionalista, ve sucederse o enfrentarse ocho grandes culturas desde los inicios de la historia humana: la egipcia, la babilónica, la china, la griega antigua, la latina, la árabe, la occidental, y la cultura de los pueblos mayas de América central. Pero ese cambio de escala no supone un cambio de modo de pensamiento. Ocurre con los organismos spenglerianos lo mismo que con las naciones según Maistre o Herder. Son totalidades encerradas en sí mismas, entidades vivas «en las que cada una de ellas imprime a su material, la humanidad, su *propia* forma, cada una de ellas tiene su *propia* idea, sus *propias* pasiones, su vida, su querer y su sentir *propios*, su *propia* muerte» (citado y traducido por Jacques Bouveresse, en «La vengeance de Spengler», *Le Temps de la réflexion*, 1983, p. 398). Existe, por consiguiente, una relación de filiación entre la filosofía de la contrarrevolución y el relativismo antropológico de Spengler.

2. J. de Maistre, *Œuvres*, I, *op. cit.*, p. 75.

lectivo. A semejanza de los apóstoles de la soberanía popular, hacen remontar el poder de la base hacia la cumbre. Cuando lo que habría cabido esperar era verles contestar este principio democrático, en la práctica se sitúan en su mismo terreno y descubren la nación *bajo* el individuo. El error de los revolucionarios consiste en no haber descendido bastante, no haber ahondado con suficiente profundidad en su búsqueda de las bases de la vida colectiva. Al tomarse a sí mismos como base, se creyeron con derecho a constituir la sociedad. Ello significaba olvidar el papel constituyente de la sociedad sobre la razón principal. Lejos, en efecto, de que los individuos humanos formen conscientemente la comunidad en la que viven, ésta moldea insidiosamente su conciencia. La nación no se compone a partir de la voluntad de sus miembros, sino que la pertenencia de éstos a la totalidad nacional es lo que dirige su voluntad. Al ser el hombre la obra de su nación, el producto de su entorno y no al revés, como creían los filósofos de las Luces y sus discípulos republicanos, *la humanidad debe declinarse en plural:* no es otra cosa que la suma de los particularismos que pueblan la tierra. Y en este caso de Maistre coincide con Herder: «Las naciones tienen un *alma* general y una auténtica unidad moral que las hace ser lo que son. Esta unidad está anunciada sobre todo por la lengua.»[1]

Ya tenemos, pues, convertido en determinación inconsciente lo que dependía de la adhesión meditada de los individuos. La nación —a través de la organización social y de la lengua— introduce en la experiencia de los seres humanos unos contenidos y unas formas más antiguos que ellos y cuyo control jamás son capaces de garantizar. Defínase como ser social o como individuo pensante, el hombre no se pertenece a

1. J. de Maistre, *Œuvres,* I. *op. cit.,* p. 325.

sí mismo; se articula, previamente a cualquier experiencia, sobre algo que le es ajeno. Así se ve desalojado de la posición de *autor* en la que los filósofos habían creído poder establecerle. En la mente de los doctrinarios de la contrarrevolución, se trata de dejar el terreno libre y de restaurar a Dios en sus antiguos privilegios. Puesto que el hombre sólo se descubre vinculado a una nación ya constituida, debemos imputar al Creador la aparición y el desarrollo de las identidades nacionales. El dinamismo que da vida a las comunidades humanas puede ser calificado de divino precisamente porque es anónimo, porque es un «proceso sin sujeto». En el hecho de que en el origen de las lenguas y de las sociedades no exista, hablando con propiedad, nadie, los tradicionalistas ven la prueba irrefutable de la existencia de Dios.

Y peca tanto contra su pueblo como contra la voluntad divina el insensato que, desafiando el curso de las cosas, se empecina en establecer un gobierno o en crear unas instituciones. Al delito de traición, añade el crimen de sacrilegio. Ultraja a Dios cuando repudia las costumbres venerables o cuando pisotea los dogmas nacionales.

Un Dios, sin embargo, que, pese a conservar el mismo nombre que el antiguo Dueño del universo, ocupa otro lugar y recibe una definición enteramente nueva. Reaccionarios, los tradicionalistas tienen el objetivo manifiesto de detener el desdichado paréntesis histórico abierto en 1789. Teócratas, quieren salvar al mundo de un desastre fundamental —la disolución del derecho divino—, pero lo que denominan Dios ya no es el Ser supremo, sino la razón colectiva. Identificado con la tradición, presente en el genio de cada pueblo, ese Dios ha abandonado la región celestial del Bien Soberano por los parajes oscuros y subterráneos del inconsciente. Ahora está situado dentro y no más allá de la inteligencia humana, y orienta las acciones, modela el pensamiento de cada cual sin que

uno mismo lo sepa, en lugar de, como hacía su homónimo, comunicar con las criaturas por la vía de la Revelación. Dios hablaba al hombre una lengua universal; a partir de ahora habla *en* él la lengua de su nación.

De Maistre y Bonald manifiestan la misma ambición que Bossuet, el teórico clásico del absolutismo: enseñar la sumisión a los hombres, darles la religión del poder establecido, sustituir, de acuerdo con la fórmula de Bonald, «la evidencia de la autoridad por la autoridad de la evidencia». Pero ahí se detiene la analogía: Bossuet quería vincular a los hombres a un orden trascendente; de Maistre y Bonald, al igual que el romanticismo político alemán, pretenden someterle a un orden subyacente. Tras la apariencia de un simple retroceso, la contrarrevolución abole todos los valores trascendentes, tanto divinos como humanos. El hombre abstracto y el Dios supraterrestre se aferran simultáneamente al alma de la nación, a su cultura.

Los tradicionalistas denuncian fanáticamente la penetración del espíritu crítico en la esfera religiosa. No existe para ellos mayor blasfemia que doblegar los misterios de las Santas Escrituras ante los criterios del pensamiento claro y razonable. Así que se dedican a dar jaque mate a la duda, a encadenar la razón («la obra maestra del razonamiento es descubrir el punto en el que hay que dejar de razonar»),[1] a fin de devolver a la palabra divina quebrantada el dominio supremo que ejercía anteriormente sobre los seres. Ya basta: como el pensamiento, el arte y la vida cotidiana se han sumido en el desenfreno, hay que hacerles sufrir de nuevo los saludables tormentos de la inquietud religiosa; es preciso que

1. J. de Maistre, *Œuvres*, VII, p. 39, citado en Massimo Boffa, «Joseph de Maistre: la défense de la souveraineté», *Le Débat*, nº 39, marzo-mayo 1986, Gallimard, p. 90.

el más allá vuelva a ser el horizonte constante y el fin último de todas las actividades humanas. Pero —paradójicamente— *ese retorno a la religión pasa por la destrucción de la metafísica.* Siglo de indiscreción crítica y de impiedad militante, momento nefando en el que un Diderot podía afirmar que es más importante no confundir el perejil con la cicuta que saber si Dios existe o no, la época de las Luces es también (y una cosa explica la otra) un siglo metafísico. Si los filósofos rechazan el poder de la costumbre, es porque proclaman principios abstractos e intemporales. Si no temen «pisotear el prejuicio, la tradición, la antigüedad, el consenso popular, la autoridad, en una palabra, todo lo que subyuga la multitud de los espíritus»,[1] es porque, siguiendo a Platón, ensalzan el Bien por encima de cualquier cosa existente. Comenzando por descartar los hechos, para juzgar el orden establecido se apoyan en una norma incondicionada, en una idea del derecho invariable y opresiva. Los contrarrevolucionarios se niegan a seguirles por esas alturas y a invocar otras abstracciones, otras esencias inmaculadas, contra las que los filósofos preconizan. Reducen, por el contrario, cualquier idea pura al estado de fantasma inconsistente y se fijan el programa de repatriar el Bien al devenir. El odio implacable con que persiguen ese período iconoclasta, sin fe y sin dogma, no se dirige tanto a su materialismo como a su intemperancia especulativa, a su predilección por las «nubes» metafísico-morales, en suma, a su platonismo. Los tradicionalistas hacen tabla rasa de lo abstracto. En su combate contra los excesos del espíritu crítico, en su preocupación por devolver la razón a la razón, es decir, al respeto de los valores tradicionales, fulminan todos los dualismos: la eternidad deja de ser enfrentada al tiempo, la esencia a la existencia, lo posible a lo real, lo inteligible a lo sen-

1. Diderot, artículo «Eclectisme», *l'Encyclopédie*, p. 148.

sible e incluso el otro mundo al mundo de acá Su pensamiento intensamente inmanente no deja subsistir nada por encima del universo tangible de la historia. Estos extraños devotos se empeñan en denunciar la ilusión de los Más Allás. Hablando en nombre de la religión amenazada, se adelantan, en la práctica, al nihilismo nietzschiano: lo que constituye a sus ojos «el pecado original»[1] de la filosofía, no es la impiedad, sino «la falta de sentido histórico». El culto que celebran es el de lo fáctico. Está bien lo que existe. La excelencia es un pleonasmo de la existencia. A partir de ese momento, el valor de las instituciones ya no lo fija su grado de proximidad a un modelo ideal sino su antigüedad. Las costumbres son legítimas porque son seculares. Cuanto más ancestral es un orden, más merece ser preservado. Si una opinión común ha recorrido los siglos, se debe a que es verdadera; ningún argumento racional puede prevalecer contra esta pátina de edad, contra esta consagración por el tiempo. Abolida cualquier metafísica, la verdad sólo existe en la longevidad de las cosas.

EL CALOR MATERNO DEL PREJUICIO

Herder: «El prejuicio es bueno en su tiempo, pues nos hace felices. Devuelve los pueblos a su centro, los vincula sólidamente a su origen, los hace más florecientes de acuerdo con

1. Nietzsche, *Humain, trop humain*, Denoël, coll. Médiations, 1983, p 19

su carácter propio, más ardientes y por consiguiente también más felices en sus inclinaciones y sus objetivos. La nación más ignorante, la más repleta de prejuicios, es muchas veces, a ese respecto, la primera: la época de los deseos de emigración y de los viajes llenos de esperanza al extranjero ya es enfermedad, hinchazón, malsana gordura, presentimiento de muerte.»[1]

De Maistre: «Todos los pueblos conocidos han sido dichosos y poderosos siempre que han obedecido con mayor fidelidad la razón nacional que no es otra cosa que la aniquilación de los dogmas individuales y el reino absoluto y general de los dogmas nacionales, o sea de los prejuicios útiles.»[2]

Al proclamar su amor por el prejuicio, contrarrevolucionarios franceses y románticos alemanes rehabilitan el término más peyorativo de la lengua de las Luces, y —colmo de la audacia, suprema provocación— lo elevan a la dignidad de cultura. No es el oscurantismo lo que florece en el sueño de la razón individual —dicen— sino la razón colectiva. Presencia del «nosotros» en el «yo» y de lo anterior en lo actual, vehículos privilegiados de la memoria popular, sentencias transmitidas de siglo en siglo, inteligencia anterior a la conciencia y camisa de fuerza del intelecto, los prejuicios constituyen el tesoro cultural de cada pueblo. So pretexto de difundir las Luces, los filósofos se han encarnizado contra esos preciosos vestigios. En lugar de amarlos, han querido destruirlos. Y, no contentos con deshacerse de ellos por su cuenta, han exhortado al pueblo a imitarles. Como escribe Kant, han tomado como divisa: *Sapere aude,* no tengas miedo de saber,

1. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire,* Aubier-Montaigne, 1964, pp. 185-187
2. J. de Maistre, *Œuvres,* I, *op. cit.*, p. 376

atrévete a burlar todos los conformismos, «ten el valor de servirte de tu propio entendimiento», sin la ayuda de un director espiritual o de la muleta de las ideas recibidas. Resultado: han arrancado a los hombres de su cultura, en el mismo momento en que se vanagloriaban de cultivarlos; han expulsado la historia creyendo eliminar la superstición o el error; convencidos de emancipar los espíritus, sólo han conseguido desarraigarlos. Estos calumniadores del tópico no han liberado el entendimiento de sus cadenas, lo han apartado de sus fuentes. El individuo que, gracias a ellos, debía salir de su condición de minoría de edad, ha sido, en realidad, vaciado de su ser. Por haber querido convertirse en causa de sí mismo, ha renunciado a su propio yo. Ha perdido toda sustancia en su lucha por la independencia. Pues las promesas del cogito son falaces: liberado del prejuicio, sustraído al influjo de las máximas nacionales, el individuo no es libre, sino apergaminado, desvitalizado, como un árbol carente de savia.

Así pues, hay que ver la opinión común como el humus donde se alimenta el pensamiento, su foco central, el origen o la matriz de la que procede y no, como los filósofos, la autoridad ajena que le domina y le aplasta. Para los tradicionalistas, la época de las Luces se resume en un funesto quid pro quo: los filósofos se han equivocado acerca de la naturaleza y, si se permite la expresión, el sexo del prejuicio. Han convertido la madre cariñosa que a un tiempo nos arropa y nos inspira en un padre cascarrabias. Y al intentar derrocar al padre, han matado a la madre. Un asesinato que se pretendía liberador ha sumido al hombre en la confusión y le ha condenado al extravío, como lo demuestra el cataclismo revolucionario. Así pues, se manifiesta indispensable una transmutación de los valores. Diderot tenía prisa en popularizar la filosofía, a fin de aproximar al pueblo al punto en que se hallan los filósofos; debemos hacer lo contrario: aproximar los filósofos al punto en que se ha quedado la sabiduría popular; llevar el pensamiento a la escuela de la opinión; sumergir el *cogito* en las profundidades de la colectividad; enlazar con las generaciones anteriores el vínculo roto; sustituir la búsqueda de la autonomía por la de la autenticidad; abandonar cualquier resistencia crítica, dejarse invadir por el calor materno de los preceptos mayoritarios e inclinarse ante su discernimiento infalible; encadenar la razón al instinto, en suma, desertar en favor del capullo nacional de esa «gran sociedad de los espíritus extendida por doquier y por doquier independiente»[1] que los pensadores de las Luces se vanagloriaban de haber sabido establecer. Entonces, a la dicha de haber restaurado la unidad primitiva se añadirá la exultante certidumbre de vivir de nuevo en la verdad.

«¿Acaso no ha tachado de necedad la sabiduría del mundo?» decía ya san Pablo del Dios del cual se había convertido en apóstol. Desde el alba del cristianismo, siempre ha habido místicos o teólogos dispuestos a incluir la vida del espíritu en el anatema arrojado por la religión sobre la existencia humana. Este juicio procede de la convicción de que todo acto natural es un pecado y de que el ejercicio de la razón es un acto natural. Irremediablemente pervertido, el hombre no puede emprender otro camino que el del crimen y del mal. El pecado original que le afecta contamina las producciones de su inteligencia. Reducido a sí mismo, es tan incapaz de lucidez como de grandeza. Sólo un decreto divino puede sacarle de su propia bajeza y arrancarle a la corrupción del orden carnal. En esta perspectiva, no hay zona intermedia entre las iniciativas humanas marcadas por la concupiscen-

1. Voltaire, citado en René Pomeau, *L'Europe des lumières*, Slatkine 1981, p. 176.

cia y la caridad que procede de Dios. La existencia está sometida, en todos sus aspectos, a la única alternativa de la decadencia y de la gracia, y la independencia del orden espiritual es una ilusión fomentada por el orgullo.

Pero, pese a las apariencias y a las invectivas que les dicta la repugnancia del episodio revolucionario, los tradicionalistas no suscriben esta antropología pesimista. Sin decirlo abiertamente —tal vez incluso sin tener completa conciencia de ello—, rompen con la visión del mundo del que se proclaman herederos. Como ya hemos visto, a quien devuelven las facultades y las virtudes de las que despojan a los actores humanos no es a Dios sino al alma de la nación. Todo en el hombre está impregnado de esta sustancia especial, modelado por este idiotismo. Todo, es decir, tanto las formas de su piedad como sus impulsos más naturales. Tampoco existe, para los contrarrevolucionarios, otra naturaleza humana que la vida espiritual autónoma. Replican a Descartes: yo pienso, luego soy de algún lugar; mediante el ejercicio de la reflexión, no afirmo mi soberanía sino que evidencio mi identidad Y ese mentís infligido al *cogito* se extiende a la caridad y a la concupiscencia. Esos comportamientos derivan de prácticas sociales, hechos cuyo sujeto auténtico es la colectividad. Ambitos de realidad diferenciados, pero alojados en la misma bandera nacional. Esas tres dimensiones de la existencia quedan reducidas a un código único: lo que los románticos alemanes denominan el *Volksgeist*. Así pues, la crítica de la nación revolucionaria desemboca en el mismo descubrimiento que la rebelión contra el cosmopolitismo francés.

Y ese descubrimiento altera de pies a cabeza el panorama del pensamiento. La apelación que los tradicionalistas se dan a sí mismos no debe inducirnos a engaño: animados por la pasión del pasado, tanto los románticos alemanes como los teócratas franceses realizan una auténtica revolución epistemológica. Su odio a la modernidad engendra una concepción del mundo radicalmente nueva. Su nostalgia inaugura en el saber una mutación de la que todavía somos ampliamente tributarios. Esos reaccionarios empedernidos son, a pesar suyo, inventores. En su rabia por devolver el hombre a su sitio, descubren lo impensado que actúa en él y fundan las ciencias humanas.

Aunque los tradicionalistas abandonen con bastante rapidez el escenario político e intelectual, toman inmediatamente el relevo los filólogos, los sociólogos o los historiadores, que dilucidan en favor del *Volksgeist* el debate entre los dos tipos de naciones. Los sabios, en ese momento, y ya no los ideólogos, manifiestan que el contrato social es una ficción, porque, fuera de la sociedad, no existen individuos autónomos.[1]

De repente, todo se invierte y el racionalismo cambia de campo. Las ciencias del inconsciente divulgan la lógica de las leyes y de las creencias de las que se burlaban imprudentemente los filósofos, y sorprenden de ese modo a las Luces en flagrante delito de ceguera intelectual. Al convertir la historia en el modo de ser fundamental del hombre, al mostrar la necesidad, en cada momento, de los valores que se cotizan sucesivamente en las sociedades, al sustituir la crítica de la opi-

1. «La influencia de los conservadores franceses sobre el pensamiento social fue importante, y basta con echar una mirada a la obra de los sociólogos para percibirlo. Así, por ejemplo, Saint-Simon y Comte no regatean elogios sobre lo que el segundo denominaba "la escuela retrógrada": Comte es de la opinión de que ese grupo inmortal, con de Maistre a la cabeza, merecerán largo tiempo la gratitud de los positivistas, y Saint-Simon estima que debe a Bonald su interés por los períodos "críticos" y "orgánicos" de la historia, así como la primera formulación de sus proposiciones sobre la estabilización de la industrialización y de la democracia» (Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique*, P.U.F., 1984, p 26)

nión común por el estudio objetivo de su génesis, los positivistas devuelven a los espíritus iluminados del siglo anterior la acusación de superstición o de ignorancia. Antes el derecho divino formaba parte de las innumerables fábulas de las que la razón crítica creía que debía emancipar al hombre; con la aparición de las ciencias humanas, las ideas filosóficas de contrato social, de derecho natural, son etiquetadas a su vez entre las mitologías. A la vehemencia de De Maistre y de Herder suceden los sarcasmos de los eruditos y, mediante una irónica inversión, la filosofía experimenta la suerte humillante que infligía a la religión: su visión fantasmagórica del mundo —escribe Taine con desprecio— supone «hombres nacidos a los veinte años, sin padres, sin pasado, sin tradición, sin obligación, sin patria, y que, congregados por primera vez, por vez primera también van a tratar entre sí».[1]

A menudo se presenta la instauración del orden liberal en Europa como una victoria del campo del progreso sobre el de la reacción, como el resultado prolongadamente precario de un conflicto entre la modernización social y la persistencia del Antiguo Régimen. Eso significa olvidar que el mayor problema de los republicanos, a lo largo de todo el siglo XIX, será conciliar su fidelidad a la herencia de las Luces con los *progresos* del saber, apoyarse en el derecho natural sin desconocer por ello el valor *científico* de la objeción planteada por Joseph de Maistre: «Cualquier pregunta sobre la naturaleza del hombre debe ser resuelta por la historia»,[2] en fin, no aparecer como unos metafísicos atrasados ante el positivismo surgido de la contrarrevolución.

1. Taine, *Les origines de la France contemporaine,* citado en Jacques Julliard, *La faute à Rousseau,* Seuil, 1985, p. 144.
2. J de Maistre, «Des origines de la souveraineté», *Œuvres,* I, *op. cit.,* p. 316.

¿QUE ES UNA NACION?

Un acontecimiento, sin embargo, cuestionará de nuevo esta consagración del *Volksgeist* por la ciencia: la guerra de 1870 entre Francia y Alemania y, más exactamente, la conquista de Alsacia-Lorena por los alemanes. Este episodio, en efecto, no sólo provoca la exacerbación de las pasiones nacionales, sino que aviva, con una profundidad y una agudeza hoy olvidadas, el litigio entre la nación-genio y la nación-contrato. Más allá del folklore patriótico de los mapas de Francia que cubren el Este de negro, de los niños que aprenden a cantar *O Tannenbaum* en Nochebuena como homenaje a los pequeños alsacianos, o de los batallones escolares que, bayoneta en ristre y boina con borla roja en la cabeza, desfilan clamando: «Vous avez pris l'Alsace et la Lorraine / Mais notre cœur, vous ne l'aurez jamais»,[1] de ese conflicto fronterizo surge una auténtica controversia filosófica, cuya importancia sigue siendo capital.

A partir del cese de los combates, los más importantes historiadores alemanes se dedican a justificar la anexión de los nuevos territorios con argumentos científicos. Al negarse a separar al hombre de sus determinaciones, al buscar la verdad de su ser y la clave de su comportamiento en unas fuerzas que le dirigen a pesar suyo —la lengua, la raza, la tradición histórica—, verifican que los alsacianos hablan alemán y son

1. Cf. Jean-Pierre Rioux, Introduction à Rémy de Gourmont, *Le joujou patriotisme,* J.-J. Pauvert, 1967.

de cultura alemana. Deducen de ello que la conquista es legítima: «Los alsacianos son de los nuestros y por tanto son nuestros —afirman sustancialmente Strauss y Mommsen—. La apropiación se sustenta en la comunidad cultural. La tutela francesa había arrebatado esas provincias a su auténtica familia. La victoria prusiana corrige una anomalía histórica y les permite reintegrarse al regazo nacional.»

Como Strauss y Mommsen han puesto todo el prestigio de la universidad al servicio de la Alemania victoriosa, sus homólogos franceses se sienten inmediatamente en la obligación de responder. Se sitúan, sin embargo, en un terreno muy diferente. En lugar de exhibir las raíces célticas de las poblaciones confiscadas, o de lanzarse a una puja filológica o etnográfica, conceden de entrada a sus interlocutores que Alsacia es alemana de lengua y de raza. Pero —dice Renan— «no desea formar parte del Estado alemán: eso zanja la cuestión. Se habla del derecho de Francia, del derecho de Alemania. Estas abstracciones nos afectan mucho menos que el derecho que tienen los alsacianos, seres vivos de carne y hueso, a obedecer únicamente un poder consentido por ellos».[1]

Y Fustel de Coulanges: «Lo que diferencia a las naciones no es la raza ni la lengua. Los hombres sienten en su corazón que son un mismo pueblo cuando tienen una comunidad de ideas, de intereses, de afectos, de recuerdos y de esperanzas. Eso es lo que constituye la patria [...] la patria es lo que uno ama.»[2]

Antes de la crisis, sin embargo, Renan y Fustel de Coulanges compartían el desdén de los historiadores alemanes respecto a la ingenua antropología de las Luces. Era obvio, para ellos, que los individuos, a través de la lengua, o sea de la herencia, procedían de su nación, y no al contrario, como habían proclamado los peligrosos sofistas del siglo anterior. Renan seguía atribuyendo a «la falsa política de Rousseau»[1] la responsabilidad de la derrota francesa ante Alemania. La Revolución, en su opinión, había perdido a Francia dilapidando el patrimonio nacional en nombre de una concepción falaz de la nación: «El día en que Francia decapitó a su rey, cometió su suicidio.»[2]

El contraste que se manifiesta entre la voluntad de los alsacianos y sus orígenes étnicos obliga a Renan a reconsiderar sus certidumbres. A partir de la firma del armisticio y antes incluso de que se inicien en Versalles las conversaciones entre Francia y el nuevo imperio alemán, los diputados de Alsacia y de Lorena de la Asamblea nacional afirman en una solemne declaración su fidelidad a Francia: «Proclamamos el derecho de los habitantes de Alsacia-Lorena a seguir siendo miembros de la patria francesa, y juramos, tanto en nombre propio como en el de nuestros comitentes, nuestros hijos y sus descendientes, reivindicarlo eternamente y mediante todos los procedimientos, a despecho de todos los usurpadores.» E insisten inmediatamente después de la cesión de las dos provincias y de su ratificación por la Asamblea: «Seguimos declarando una vez más nulo y sin efecto *el pacto que dispone de nosotros sin nuestro consentimiento*... La reivindicación de nuestros derechos permanece para siempre abierta para todos y cada uno de nosotros, en la forma y en la medida que nuestra conciencia nos dicte... Vuestros hermanos de Alsacia y de

1. Renan, «Nouvelle lettre à M. Strauss», en *Histoire et parole*, Laffont, coll. Bouquins, 1984, p. 651.
2. Fustel de Coulanges, citado en Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, Seuil, coll. Points, 1983, p. 64.

1. Renan, «La réforme intellectuelle et morale de la France», *op. cit.*, p. 597.
2. *Ibíd.*

Lorena, separados en este momento de la familia común, conservan para la Francia ausente de sus hogares un afecto filial hasta el día en que vuelva a recuperar allí su lugar.»[1] Este irredentismo, en una región que, en Nochebuena, canta espontáneamente: *O Tannenbaum!*, ofrece la prueba evidente de que el idioma, la constitución hereditaria o la tradición, no ejercen sobre los individuos el imperio absoluto que tienden a conferirle las ciencias humanas. Queda así demostrado que el sentimiento nacional no procede de una determinación inconsciente, sino de una libre decisión. Y los habitantes de Alsacia-Lorena devuelven de ese modo a la idea obsoleta de contrato una actualidad absolutamente paradójica. El mismo Renan que combatía la noción perniciosa de pacto fundador, convierte ahora la nación en el objeto de un *pacto implícito* sellado cotidianamente entre los que la componen: «Una nación es, por consiguiente, una gran solidaridad constituida por el conocimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que se está dispuesto a hacer. Supone un pasado: se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consenso, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es un plebiscito cotidiano.»[2]

1. Citado en Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, p. 37. El énfasis de esta declaración no debe hacernos olvidar que el retorno a la madre patria, en 1918, no tuvo nada de idílico. Pasadas las primeras manifestaciones de entusiasmo patriótico, la política de asimilacionismo laico practicada por Francia se enfrentará, a lo largo de todo el período de entreguerras, con un poderoso movimiento autonomista. Pero esto es otra historia, que no atenúa en nada la importancia de la «Déclaration de Bordeaux». No es el amor a Francia lo que convierte ese texto en un documento capital, sino «la solemne proclamación de que sólo el consenso sustenta la nacionalidad» (Jean-Marie Mayeur, «Une mémoire-frontière: l'Alsace», en *Les lieux de mémoire, II: La Nation*, bajo la dirección de Pierre Nora, Gallimard, 1986, p. 88).

2. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», en *Œuvres complètes*, I, Calmann-Lévy, 1947, p 904

La definición de Renan acoge la larga historia que Sieyès arrojaba sin titubeos a las tinieblas del despotismo. Pasa del plano formal al plano concreto de las tradiciones vivas que confieren a la nación su fisonomía particular. El «cuerpo de asociados» de *¿Qué es el Tercer Estado?* se convierte en *¿Qué es una nación?* en «una asociación secular»; la nación a secas se convierte en la nación *francesa*, dotada, más allá de las cribas, de una memoria insustituible e indivisible: 1789 es un episodio de la vida nacional, y no la fecha en que la nación ha salido de la oscuridad y se ha liberado de su pasado. Pero al mismo tiempo que devuelve al vínculo social la densidad histórica de que le habían desprovisto los revolucionarios, Renan se ve obligado, en última instancia, a darles la razón: no es el *Volksgeist*, comunidad orgánica de sangre y de suelo o de costumbres y de historia, lo que somete a su ley los comportamientos individuales, sino que lo que forma las naciones es la congregación voluntaria de los individuos.

Después de haber razonado él mismo en términos de entidades colectivas, de haber zaherido «la espantosa simplicidad del espíritu semítico, que angosta el cerebro humano, cerrándole a cualquier idea delicada»,[1] y de haber afirmado sin ambages que «la raza semítica comparada con la raza indoeuropea significa realmente una combinación inferior de la naturaleza humana»,[2] Renan descubre bruscamente la irreductibilidad de las conciencias. Bajo la conmoción que tal descubrimiento le provoca, el hombre que fue «el auténtico aval científico del mito ario en Fran-

1. Renan, «Discours d'ouverture au Collège de France», *Œuvres complètes*, II, *op. cit.*, p. 333.

2. Renan, «Histoire des langues sémitiques», *Œuvres complètes*, VIII, *op. cit.*, p. 146.

cia»[1] deja de concebir el espíritu como una cárcel mental. Los conceptos cientificistas de raza o de cultura pierden su valor operatorio, y a Renan la nación ya no se le presenta bajo la forma de una entidad, sino bajo el aspecto de lo que Husserl, un poco más tarde, denominará una «comunidad intersubjetiva».

Como vemos, no es justo reducir a una disputa localista la cuestión de Alsacia-Lorena. Frente al pangermanismo triunfante, Renan reaccionó con otra teoría de la nación, basada a su vez en otra representación del hombre.

En la concepción de Strauss y de Mommsen, el hombre es cautivo de su ascendencia, sus estimaciones son pura ilusión: está investido hasta en los recovecos más secretos de su interioridad por la historia de la que es heredero, por la lengua que habla, por la sociedad que le ha dado origen. La tradición le precede y supera su reflexión: pertenece a ella antes de pertenecerse a sí mismo. Para Renan, si bien es cierto que el hombre no está por entero presente en sí mismo y que en dicho desfase se sustentan las ciencias humanas, eso no le lleva a ver en el pensamiento la resultante o la simple prolongación del imprevisto que lo impregna: «No abandonemos el principio fundamental de que el hombre es un ser razonable y moral antes de estar instalado en tal o cual lengua, de ser miembro de tal o cual raza, de adherirse a tal o cual cultura.»[2]

Desde el Renacimiento hasta la época de las Luces, el programa de los Tiempos modernos consistió en liberar el espíritu humano de la verdad revelada y de los dogmas de la Iglesia. Emancipado de toda tutela, a partir de aquel momento el

1. Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Calmann-Lévy, 1971, p. 208.
2. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», *Œuvres complètes*, I, *op. cit.*, p. 900.

hombre sólo debía rendir cuentas a su razón. Superaba la minoría de edad (según la famosa fórmula de Kant) y se proclamaba capaz de pensar sin padre. Renan añade una cláusula a esta definición del hombre adulto, al desvincular la vida del espíritu de la comunidad en la que se arraiga. Existe en el hombre, afirma, un poder de ruptura: es capaz de escapar de su contexto, de evadirse de la esfera nacional, de hablar, de pensar y de crear sin dar muestras inmediatamente de la totalidad de la que emana. En otras palabras, no ha conquistado con una lucha denodada su autonomía respecto a las instancias paternas que intentaban limitar el campo de su pensamiento para ser absorbido, sin más mediaciones, por una madre devoradora: su cultura. «Antes que la cultura francesa, la cultura alemana, la cultura italiana, está la cultura humana.»[1]

Con esta distinción entre cultura nacional y cultura humana, Renan se refiere implícitamente a Goethe, opone el espíritu de Goethe a la visión del mundo instaurada por el nacionalismo alemán.

UNA CONVERSACION CON ECKERMANN

El 31 de enero de 1827, Goethe, en la cumbre de su gloria y en el declive de su vida, conversaba con el fiel Eckermann acerca de una novela china que leía y que le parecía muy no-

1. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», *Œuvres complètes*, I, *op. cit.*, p. 901.

table. Aunque esperaba que se sentiría subyugado y como mantenido a raya por la singularidad o el pintoresquismo de esa obra, descubrió en ella unas afinidades con su propia epopeya en verso *Hermann y Dorotea* y con las novelas inglesas de Richardson. Lo que le sorprendía no era el exotismo del libro sino su proximidad. Con todo y tratarse de un fragmento suelto de una civilización lejana y poco conocida, el texto no constituía para él una rareza: eso era lo que le intrigaba. Y a través del contacto improbable entre él, patriarca de Europa, y aquella novela china, a través de la extraña sensación de familiaridad que experimentaba, a través del vínculo tejido pese a todas las diferencias, se le revelaba de nuevo la aptitud del espíritu para desbordarse más allá de la sociedad y de la historia. Arraigados en un suelo, anclados en una época, datados y situados, los hombres podían escapar de todos modos a la fatalidad de los particularismos. Se podía apelar contra la división: existían lugares —los libros— en los que la humanidad podía dominar su desmigajamiento en una miríada de espíritus locales.

De tan pasmosa comprobación, Goethe extraía inmediatamente un programa. Ya que la literatura era capaz de vencer o de trascender las diferencias de siglo, raza, lengua o cultura, era preciso que lo hiciera. Esta posibilidad le fijaba su ideal. Esta utopía, este no-lugar, este más allá del lugar y del momento constituían su auténtica vocación: sólo valían las obras que no podían ser completamente explicadas por la pregunta «¿dónde?» y por la pregunta «¿cuándo?».

Pero, para permitir la multiplicación de tales obras, era preciso asimismo que los escritores y los lectores pudieran abrirse efectivamente a influencias numerosas y llevar la mirada más allá de su entorno inmediato. De ahí la importancia concedida por Goethe a la traducción y a todas las formas de circulación literaria. El comercio de las formas y de las ideas

debía poner término a una existencia en la que lo casero era absoluto, en la que todo procedía del interior. Bajo el efecto del intercambio y de la interacción generalizada, los pueblos dejarían de permanecer encerrados en sus fronteras, las naciones ya no serían unos planetas, los diversos idiomas ya no se fosilizarían en otros tantos idiotismos, la escritura despegaría del suelo y las obras, al entrar directamente en relación entre sí, ya no podrían ser clasificadas según su origen. A la suma de los provincianismos sucedería la era de la literatura mundial. «Por ello me gusta informarme acerca de las naciones extranjeras y aconsejo a todos que hagan lo mismo por su lado. La palabra *literatura nacional* no significa gran cosa actualmente; nos encaminamos hacia una época de literatura universal, y cada uno de nosotros debe empeñarse en acelerar el advenimiento de esa época.»[1]

Medio siglo antes, en 1771, el mismo Goethe había descubierto con arrobo la existencia de un arte y de una literatura específicamente alemanas. Estaba entonces en Estrasburgo, donde dos acontecimientos ejercieron sobre él una repercusión considerable: el encuentro con Herder y la visión de la catedral: «Al encontrar ese edificio construido sobre una antigua tierra alemana, y en una época enteramente alemana, al saber además que el nombre del arquitecto que se leía en una modesta tumba era alemán por su consonancia y por su origen, decidí en mi entusiasmo por esa obra de arte cambiar el mal repintado nombre de gótico dado hasta entonces a esa arquitectura y reivindicarlo para mi país dándole el de arquitectura alemana.»[2]

En Estrasburgo —capital de Alsacia y ciudad, en aquel momento, francesa— Goethe vivió la repentina revelación de

1. *Conversations de Goethe avec Eckermann*, Gallimard, 1941, p. 158
2. Goethe, *Poésie et vérité*, II, Le Signe, 1980, p. 159

que las obras maestras tenían patria y de que el arte germánico era incomparable con todos los demás. La significación estética de la palabra «Alemania» se le aparecía por primera vez con absoluta claridad. De esta impresión nació un ensayo —*Arquitectura alemana*— que Goethe publicó, en 1772, en un volumen que incluía un texto de Herder. Resumía su credo con una fórmula: «El arte característico es el único arte auténtico.»[1] Lo que le llevaba a enfrentarse con su época, con ese siglo llamado de las Luces, ciego a los particularismos y culpable de haber renunciado a su genio «enviando a sus hijos a otras partes a fin de que coleccionaran plantas extranjeras para su propia pérdida».[2] ¿Acaso él mismo no se habría unido a la cohorte de esos hijos perdidos, si cuando tenía que ir de Estrasburgo a París, esa Babilonia de los Tiempos modernos, un monumento providencial no le hubiera retenido al borde del abismo cosmopolita, y no le hubiera devuelto —in extremis la conciencia de su identidad alemana?

A partir del momento, en efecto, en que la Belleza se identifica con lo típico, la autarquía espiritual debe sustituir el intercambio. A la apertura, que acelera la uniformación del gusto, de las conductas y de las obras, hay que preferir el repliegue que protege la pluralidad humana. Hay que meterse en casa y no salir de ella, escasear los contactos en lugar de multiplicarlos, defenderse de las influencias exteriores en lugar de complacerse en ellas. Si no existe efectivamente valor más elevado que el espíritu distintivo de cada nación, la ruta del escritor está trazada por completo: imitar, en su orden, la catedral de Estrasburgo, dar voz al mundo natal,

1 Goethe, «Architecture allemande», en *Ecrits sur l'art*, Klincksieck, 1983, p. 72.
2. Goethe, *ibíd.*

captar y manifestar el genio del pueblo del que se ha salido.

Pero Goethe no tardó en desintoxicarse de este éxtasis patriótico. Su concesión al lirismo del *Volksgeist* careció de futuro. Midiéndose en cierto modo con sus contemporáneos, decidió incluso romper con Herder, en el momento en que toda la Alemania intelectual sucumbía al encanto consolador de su pensamiento. Invitado en 1808 (dos años después de Jena...) a dar su opinión sobre la composición de una antología de las mejores poesías alemanas para uso popular, dio una única recomendación a sus solicitantes: que integraran en su antología traducciones alemanas de poemas extranjeros.[1] Un consejo así, en aquella fecha, constituía una auténtica provocación. En plena ocupación napoleónica, en un clima de efusión patética y de rabioso nacionalismo, Goethe denunciaba la adhesión sistemática del artista a su patria. Mientras que los demás poetas y pensadores exaltaban las profundidades misteriosas del alma germánica y se presentaban como destructores de los universalismos, él se atrevía a manifestar: «Se alcanzará probablemente una tolerancia generalizada si se deja en paz lo que constituye la particularidad de los diferentes individuos humanos y de los diferentes pueblos, y uno se convence de que la característica distintiva de lo que es realmente meritorio reside en su pertenencia a toda la humanidad.»[2]

Goethe reanudaba de ese modo la tradición metafísica rota por el *Volksgeist*, es decir, por la nacionalización sistemática de las cosas espirituales. Retornó avispado, no obstante. Había aprendido de Herder que el hombre no es de todos los tiempos y de todos los lugares, que la lengua que habla, el paisaje que habita y la historia en la que está in-

1. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, coll. Les Essais 1984.
2. Goethe, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 52.

merso no son cualidades secundarias o adornos añadidos a su naturaleza. Sabía, como se diría hoy, que el hombre está enmarcado. Era muy consciente de que no se libra por decreto de un nacimiento concreto. A la vez que afirmaba. «Como hombre, como ciudadano, el poeta amará su patria; pero la patria de su fuerza y de su acción poéticas son la Bondad, la Nobleza, la Belleza, que no están ligadas a ninguna provincia especial, a ningún país especial que él toma y forma allí donde los encuentra».[1] Goethe se diferenciaba radicalmente de los sirvientes clásicos del Bien, de la Nobleza y de la Belleza: el grupo étnico era para él un aspecto no accidental, sino constitutivo de la existencia. Sin embargo, y ahí está lo esencial, Goethe se negaba a convertir la necesidad en virtud. Que procedemos de una tradición específica y que estamos construidos por nuestra pertenencia nacional, era un hecho ante el cual ya era imposible cerrar los ojos; en todo caso, eso no debía considerarse como un valor. Era una realidad que merecía que se la reconociera, no que se la idolatrara. Respirando el mismo aire que los demás miembros de su tribu, naciendo como todos y cada uno en un mundo histórico y dividido, el artista no podía pretender acceder de entrada a la universalidad. Participaba espontáneamente en las maneras normales de ver y de juzgar las cosas, su personalidad no se diferenciaba a primera vista de la personalidad colectiva de la que le venían a un tiempo sus primeras ideas y las palabras para decirlas. ¡Pero no era un motivo para incrementarla, ni para erigir en absoluto este arraigo en un lugar o en una lengua! Con Herder, Goethe verificaba la subordinación del espíritu, su anclaje en una colectividad especial. En contra de él, y en contra de sus propios entusiasmos juveniles, confería al arte no la misión de insistir sobre esta dependencia, sino la de trascenderla. Para las obras individuales se trataba de trascender el *Volksgeist*, y no de convertirse en su expresión. En ningún caso la cultura humana debía reducirse a la suma de las culturas particulares. Por ello Goethe invitaba a los poetas, a los artistas y a los pensadores a salir del marco nacional en que Herder y sus seguidores exigían que se confinaran.

1. Goethe *Ecrits sur l'art, op. cit.*, p. 50

EL EXPLOSIVO MAS PELIGROSO DE LOS TIEMPOS MODERNOS

Durante la conversación con Eckermann, Goethe estaba tranquilo: consideraba que el tiempo trabajaba en favor de la literatura mundial. El fervor nacionalista decaía a medida que se borraba el traumatismo de la conquista napoleónica y el romanticismo político declinaba de una manera que parecía irremediable. Además, estaba a punto de nacer un mercado mundial que ponía término al repliegue de las naciones sobre sí mismas. Ninguna porción de la humanidad podía ya proseguir su historia bajo una campana de cristal, al abrigo de las interrelaciones de la economía planetaria. Las fronteras, hasta entonces todavía infranqueables, se iban haciendo porosas: ya no parecía posible sustraer por mucho tiempo las producciones del espíritu a esta circulación generalizada de bienes. En 1827, los días del *Volksgeist* parecían contados.

Cincuenta años después, los maestros de la universidad alemana elegían solemnemente a Herder en detrimento de Goethe. El arte ya no constituye para ellos la prueba de la libertad del espíritu (de su capacidad para trascender las cir-

cunstancias, de burlar el poder de la colectividad, de la época, de la tierra natal), sino la manifestación concreta de su dependencia. A los que invocan el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, objetan el carácter alemán de la catedral de Estrasburgo. ¿Qué es ese monumento sino la pertenencia materializada de los alsacianos a Alemania? Poco importa que los habitantes actuales puedan protestar contra la anexión; desde el punto de vista de la historia inmemorial de la que son, les guste o no, herederos, esa rebelión es un infantilismo, un enfurruñamiento pasajero, un capricho sin consecuencias y sin significado. Uno no puede disponer de lo que dispone de uno, uno no puede rechazar *su* cultura, como si se tratara de un traje. De acuerdo con esa teoría, tal como la resume Renan, «la familia germánica [...] tiene derecho a recuperar los miembros dispersos del germanismo, incluso cuando esos miembros no pidan agregarse».[1]

Con el pangermanismo, la huella educativa de Goethe en Alemania se borra: al reducir la cultura al culto exclusivo de los poderes originales, el *Volksgeist* triunfa y revela, por añadidura, sus potencialidades totalitarias. Una forma inédita de autoridad surge de ese concepto forjado, como recordaremos, para frenar la dominación francesa. Por primera vez, lo que un Estado opone a la voluntad de los individuos, no es la exhibición de la fuerza ni el derecho divino, sino su propia identidad. Los alsacianos están dominados por un *amo* tanto más despótico en la medida en que se confunde con su *ser*. En lugar de referirse al más allá, de ejercerse desde fuera, de aplicar una ley trascendente, el poder que ellos sufren mana de este lado de las identidades individuales que constituyen el alma colectiva. He ahí, pues, a unos súbditos literalmente

1. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», *op. cit.*, p. 895.

encarnados por la opresión de que son víctimas, obligados a identificarse con el Estado que les aplasta esgrimiendo su imagen. Esta opresión representa para Renan el mayor escándalo de la anexión, y su innovación política más turbadora: «No hay derecho a ir por el mundo midiendo el cráneo de la gente, y luego cogerles por la garganta diciéndoles: "¡Tú eres de nuestra sangre, tú nos perteneces!" Al margen de los caracteres antropológicos, está la razón, la justicia, la verdad, la belleza, que son iguales para todos.»[1]

Precisemos que Renan no establece diferencia entre el argumento racial y el argumento más específicamente cultural. A sus ojos, no es menos grave justificar la conquista por la catedral de Estrasburgo que por el patrimonio genético de los alsacianos. En ambos casos, en efecto, los hombres sufren la experiencia de una desposesión sin precedentes: en nombre de su profunda esencia se ven despojados de todo dominio sobre su propio destino, raza o cultura, la verdad de la que son, pese a ellos, titulares, es la que descalifica su deseo consciente.

Pero hay más: el genio nacional suprime a un tiempo al individuo (agazapado en su grupo de origen) y a la humanidad (dividida en esencias estereotipadas, pulverizada en una multitud de personalidades étnicas encerradas en sí mismas). Y si la negación del individuo engendra *un poder sin límites*, de la dislocación del género humano nace la guerra *total*. En otras palabras, nada detiene a un Estado preso de la embriaguez del *Volksgeist;* ningún obstáculo ético se alza ya en su camino: privados de existencia propia, desalojados de su fuero interno, sus súbditos no pueden reivindicar derechos, y como sus enemigos no pertenecen a la misma especie, no hay ningún motivo para aplicarles unas reglas humanitarias. Al dejar

1. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», *op. cit.*, p. 898

de ser los adversarios unos semejantes, el combate que les enfrenta está desprovisto de cualquier limitación: «La división de la humanidad en razas demasiado acusada, además de basarse en un error científico, ya que muy pocos países poseen una raza verdaderamente pura, sólo puede conducir a guerras de exterminio, a guerras "zoológicas", permitidme decíroslo, semejantes a las que las diferentes especies de roedores o de carniceros practican para la supervivencia. Significaría el final de la mezcla fecunda, compuesta de numerosos elementos y todos ellos necesarios, que se denomina humanidad. Habéis enarbolado en todo el mundo la bandera de la política etnográfica y arqueológica en lugar de la política liberal; esta política os resultará fatal.»[1]

Frente al conflicto de Alsacia-Lorena, aparentemente limitado y local, Renan tiene el presentimiento de una inmersión inminente en la barbarie. La hermosa idea de *Volksgeist* se le revela repentinamente como «el explosivo más peligroso de los Tiempos modernos».[2] Hay algo, de todos modos, que resulta imprevisible: la contaminación progresiva e irresistible de la causa que defiende por las ideas que combate. Ahí está, sin embargo, la paradoja de la querella franco-alemana: la oposición teórica se mitiga a medida que el antagonismo se radicaliza. Cuanto más se apodera de los espíritus la idea de revancha («la Revancha, reina de Francia», decía Maurras), más exalta el patriotismo francés «las colinas eternas» y se convierte en mística del arraigo.

Renan reprochaba a los alemanes que quisieran recluirse en su nación, con menosprecio del derecho individual y con peligro de romper la humanidad en fragmentos heterogéneos.

1. Renan, «Nouvelle lettre à M. Strauss», *op. cit.*, p. 651.
2. J.-L. Talmon, «Herder et la mentalité allemande», en *Destin d'Israël*, Calmann-Lévy, 1967, p. 224.

De la actitud intransigente de los alsacianos, deducía que no es posible encerrar a nadie en los límites imperativos de su pertenencia. Pero Barrès no tarda en suceder a Renan, y la resistencia a la amputación de Francia se organiza en torno al genio francés. Con mayor furor aún que antes de la crisis de Alsacia-Lorena, las ciencias humanas atacan los principios liberales heredados del siglo XVIII. «¿No hay derecho, dicen ustedes, a ir por el mundo midiendo el cráneo de la gente?...» Armado con los imperativos científicos de la antropología social, Vacher de Lapouge desentierra millares de cráneos en los cementerios de l'Hérault para medir su «índice cefálico» y, después de diez años de trabajo de campo, responde a Renan, quien creía poder proclamar: «Nación no es sinónimo de raza»:[1] «No se entra por decreto en una familia ni en una nación. La sangre que se aporta en las venas al nacer, se conserva toda la vida. El individuo está aplastado por su raza, no es nada. La raza, la nación, lo son todo.»[2] Con Gustave Le Bon, la psicología decreta que «la vida de un pueblo, sus instituciones, sus creencias y sus artes sólo son la trama visible de su alma invisible» y que «cada pueblo posee una constitución mental tan fija como sus características anatómicas».[3] Así pues, Barrès, en nombre de la ciencia, puede exhortar a sus compatriotas a desviarse de las grandes palabras *eterno* o *siempre*, y citarles como ejemplo el idioma que, en lugar de «yo pienso», deja la posibilidad de decir: *Es denkt in mir*, «eso piensa en mí».

Así pues, el odio hacia Alemania se formula con la ayu-

1. Renan, «Lettre à M. Strauss», *op. cit.*, p. 652.
2. Citado en Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885-1914 (Les origines françaises du fascisme)*, Seuil, 1978, p. 168.
3. *Ibid.*, p. 150.

de conceptos e incluso de giros utilizados al otro lado del Rin. Tan pronto como predomina sobre cualquier otra consideración, la pasión antigermánica asegura el triunfo del pensamiento alemán. Al agravarse, el resentimiento borra la divergencia. La hostilidad al pangermanismo conduce a su imitación, el rechazo del enemigo culmina en mimetismo. Ahora los adversarios ya hablan el mismo lenguaje: en unos y otros, la concepción étnica de la nación domina sobre la teoría electiva. No es tanto la idea de raza como la de raza alemana la que niegan los heraldos de la revancha. En suma, ya no es la nacionalización de la cultura lo que escandaliza, sino la cultura del Otro. Los escritores presentes y pasados se han alistado bajo la bandera de sus respectivas naciones, la patria de Montaigne se alza contra la de Kant, ahora ya les separa un abismo, y un estudiante interrogado acerca del renacimiento del sentimiento nacional puede escribir con absoluta naturalidad: «Recuperado de la embriaguez en que me sumió la primera lectura de los eslavos y de los alemanes, descubrí que todo eso era muy hermoso pero que no era yo. Yo disfrutaba con esas obras, pero no podía vivirlas; a decir verdad, tampoco las disfrutaba del todo, pues sólo se disfruta lo que se podría crear, y si yo llevo virtualmente en mí el poder de escribir *Bérénice*, no llevo en absoluto el de escribir *Resurrección*. He abandonado a Goethe por Racine y Mallarmé, a Tolstoi por Balzac y Stendhal. He percibido que me realizaba, que me poseía, que vivía en la medida exacta en que aquellos que yo convertía en mi alimento espiritual eran de mi carne y de mi sangre.»[1]

Nacido de la derrota de Sedan y alimentado con el drama

[1] Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, respuesta de Henri Hoppenot, citado en Girardet, *Le nationalisme français*, *op. cit.*, p. 228

de las provincias perdidas, el nacionalismo francés no es otra cosa que la aclimatación en Francia de todos los temas del *Volksgeist*.

Renan recordaba solemnemente a Strauss, y a su «generación ultrapatriótica», la existencia de valores universales. En 1898, es decir, menos de veinte años después de su intercambio epistolar, los partidarios de la verdad absoluta y de la razón abstracta se hallan en el terreno de la anti-Francia. Los partidarios de Dreyfus son entonces, en efecto, quienes sostienen con vigor que la nación es una congregación de voluntades individuales y no una totalidad orgánica, y que el hombre «no es el esclavo de su raza, ni de su lengua, ni de la religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas montañosas».[1] Esta rigurosa fidelidad a los principios defendidos por Renan en *Qu'est-ce qu'une nation?* les vale para ser acusados de traicionar la identidad nacional: cuando se considera a Dreyfus como una persona autónoma —mientras que «ese hijo de Sem» no es en absoluto permeable a todas las excitaciones con las que nos afectan nuestra tierra, nuestros antepasados, nuestra bandera, la palabra «honor»—,[2] cuando se toman como moneda de curso legal sus

1. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», *op. cit.*, p. 900.
2. Barrès citado en Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 162. Se me objetará que Barrès considera a Renan como uno de sus maestros y que llegará incluso a copiarle, casi textualmente, su definición de sentimiento nacional: «Una nación —manifiesta en pleno caso Dreyfus— es la posesión en común de un antiguo cementerio y la voluntad de hacer valer esa herencia indivisa.» Esta sorprendente similitud no debe, sin embargo, llevarnos a error. Mientras que la voluntad, según Renan, arranca a los hombres a su inconsciente cultural, para Barrès les ata a él definitivamente: «Todo lo que somos nace de las condiciones históricas y geográficas de nuestro país. Hemos sido... meditados a través de los siglos por nuestros padres, y para que nos desarrollemos, para que hallemos la dicha, es preciso que las cosas no sean esencialmente diferentes de lo que eran cuando nuestros antepasados

protestas de lealtad —mientras que «nadie se improvisa patriota, uno lo lleva en la sangre, en la médula»—,[1] cuando, finalmente, se empeña en demostrar su inocencia —mientras que su culpabilidad se deduce de su raza—, en lugar de pensar y sentir como franceses, razonan como intelectuales. Así pues, el caso Dreyfus permanece en el terreno filosófico de la querella de Alsacia-Lorena, y los nacionalistas franceses ocupan ahora la posición de Strauss y de Mommsen en el sentido de considerar a Dreyfus culpable de la misma razón por la que eran alemanes los habitantes de las provincias en litigio: gracias a la fatalidad étnica que pesa sobre sus comportamientos.

«El caso Dreyfus —escribe Julien Benda— ha desempeñado un papel capital en la historia de mi espíritu con la claridad con que me ha permitido percibir, como en un relámpago, la jerarquía de los valores que constituye el fondo de mi ser y mi odio orgánico hacia el sistema adverso.»[2] Jamás, es cierto, las dos visiones de la naturaleza, del hombre, de la cultura, que dividían la conciencia europea a partir de la Revolución francesa se habían enfrentado con tanta claridad. Jamás se había planteado de manera tan crucial la cuestión

nos "meditaban". *Necesito que a mi árbol se le proporcione el cultivo que le permita llevarme tan alto, a mí, débil hojilla.*» Perfectamente consciente de la divergencia filosófica que se oculta bajo un parentesco de vocabulario, Barrès acusa explícitamente a Renan de creer «en una razón independiente que existe en cada uno de nosotros y que nos permite aproximarnos a la verdad». Llega incluso a imputar a su glorioso precursor una parte de responsabilidad en el nacimiento del dreyfusismo. «Es necesario decir que un lorenés, y que escribió *Les déracinés*, rechaza, para Francia, esta definición: "¿Qué es una nación? — Es un espíritu." He ahí una fórmula de la que se puede extraer, *de la que se extraen, hoy, detestables consecuencias.*» (*Scènes et doctrines du nationalisme*, I, Plon, 1925, pp. 144, 132, 17, 84. Subrayado por mí.)

1. Drumont, *ibíd.*, p. 152.
2. Benda, *La jeunesse d'un clerc*, Gallimard, 1964, p. 114.

de saber si había que terminar con el siglo de las Luces. Al rehabilitar a Dreyfus, Francia responde con la negativa y prefiere *in extremis* la definición contractual de la sociedad a la idea de alma colectiva. Precaria victoria: las ideologías más vivaces de la primera mitad del siglo XX enseñan que «un pueblo debe formularse una concepción de sus derechos y de sus deberes inspirada en el estudio de su genio especial, de su historia, de su posición geográfica, de las circunstancias especiales en que se halla, y no en los imperativos de una supuesta conciencia de todos los tiempos y de todos los lugares».[1] Cosa que, advierte Benda, corre el peligro de conducir «a la guerra más total y más perfecta que jamás haya visto el mundo».[2]

1. Benda, *La trahison des clercs*, *op. cit.*, pp. 80-81.
2. *Ibíd.*, p. 152.

Segunda parte

La traición generosa

UN MUNDO DESOCCIDENTALIZADO

En noviembre de 1945, en Londres, se realizó el acto constitutivo de la organización de las Naciones Unidas para la ciencia y la cultura. En la conferencia preparatoria, convocada por los gobiernos del Reino Unido y de Francia, participaban los representantes de unos cuarenta países, animados, en su mayoría, por una misma preocupación. Se trataba, según la hermosa expresión de Torres Bodet, entonces delegado de México, de «abordar en la historia humana una era distinta de la que acababa de terminar».[1] Un orden del mundo en el que ningún Estado pudiera colocar un telón en torno a su población ni «adoctrinarla sistemáticamente con ayuda de unas pocas ideas angostas y rígidas».[2] Una época en la que reinaría «un auténtico espíritu de paz»[3] porque las ideas circularían libremente de una nación a otra, y porque, en lugar de ser amaestrados, idiotizados y manipulados por las ideologías totalitarias, los individuos serían educados para servirse de su razón.

1. *Conferencia de las Naciones Unidas en vistas a la creación de una organización de las Naciones Unidas para la ciencia y la cultura*, Londres, 1945, p. 50.
2. *Ibíd.*, Clement Attlee, p. 34
3. *Ibíd.*, Léon Blum, p. 35

En efecto, la experiencia excepcional del nazismo fue lo que inspiró a los fundadores de la Unesco. Como aquel régimen arrojó al mundo a la guerra apoyándose conjuntamente en el despotismo, o sea la supresión de las libertades, y en el oscurantismo, o sea la explotación del prejuicio y de la ignorancia, la nueva institución mundial asumía la tarea de cuidar de la libertad de opinión y de ayudar a vencer las opiniones aberrantes, las doctrinas que dilatan el odio y lo convierten en sistema de pensamiento o que ofrecen una coartada científica a la voluntad de poder. Así pues, su papel debía consistir en proteger el pensamiento contra los abusos del poder e iluminar a los hombres para impedir para siempre que los demagogos les extraviaran de su pensamiento.

Al unir el progreso moral de la humanidad con su progreso intelectual y situarse en el doble terreno *político* —de la defensa de las libertades— y *cultural* —de la formación de los individuos—, los responsables gubernamentales y las grandes autoridades intelectuales reunidas en Londres volvían a enlazar espontáneamente con el espíritu de las Luces. La era diferente cuya aparición confiaban favorecer se alimentaba filosóficamente del siglo XVIII, y concebían la Unesco bajo el patrocinio implícito de Diderot, de Condorcet o de Voltaire. Esos autores son, en efecto, los que nos han enseñado que si la libertad era un derecho universal, sólo podía ser llamado libre un hombre ilustrado. Ellos son los que han formulado respecto al poder público estas dos exigencias indisociables: respetar la autonomía de los individuos y ofrecerles, mediante la instrucción, el medio para ser efectivamente autónomos. «Incluso en el caso de que la libertad fuera respetada aparentemente y conservada en el libro de la ley —escribía por ejemplo Condorcet—, ¿acaso no exigiría la prosperidad pública que el pueblo estuviera capacitado para distinguir a los que son capaces de mantenerla? ¿Y acaso el hombre que, en las acciones de la vida común, cae, por falta de luces, en la dependencia de otro hombre, puede denominarse realmente libre?»[1]

Al día siguiente de la victoria sobre Hitler, la sombra tutelar de los Filósofos parece planear sobre el acto constitutivo de la Unesco y dictar sus capítulos a los redactores. En efecto, éstos fijan como objetivo para la Organización «garantizar a todos el pleno e igual acceso a la educación, la libre persecución de la verdad objetiva y el libre intercambio de las ideas y los conocimientos». Y esperan de esta cooperación cultural que ofrezca al mundo medios para resistir victoriosamente a los asaltos contra la dignidad del hombre.

¿Qué hombre? ¿El sujeto abstracto y universal de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano? ¿La realidad incorporal, el ser sin ser, la criatura sin carne, sin color y sin cualidad que puebla los grandes discursos universalistas? ¿El individuo menos todo lo que le diferencia? Desde las primeras conferencias de la Unesco, el orden del día cambia imperceptiblemente: a la crítica contra el fanatismo le sucede la crítica contra las Luces. La nueva puesta en cuestión del humanismo abstracto prolonga y radicaliza la reflexión emprendida en Londres sobre los medios para inmunizar al mundo contra las doctrinas que tienden a negar la unidad del género humano. Después de los juristas y de los literatos, acuden los etnólogos a aportar su testimonio, y reclaman del humanismo un esfuerzo suplementario para ser realmente humano, es decir, para englobar en el respeto por las personas humanas las formas concretas de su existencia.

Es ejemplar, a ese respecto, el texto titulado *Race et histoire*, escrito por Claude Lévi-Strauss en 1951 por encargo de

1. Condorcet, *Sur la nécessité de l'instruction publique*, citado en Catherine Kintzler, *Condorcet (L'instruction publique et la naissance du citoyen)*, Le Sycomore, 1984, p. 270

la Unesco. Consagrándose a una práctica que estaba a punto de convertirse en ritual, Lévi-Strauss comienza por desposeer de cualquier valor operativo el concepto de raza. Las diferencias que existen entre los grupos humanos, escribe, obedecen «a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, no a aptitudes vinculadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, de los amarillos o de los blancos».[1] Pero, añade inmediatamente Lévi-Strauss, no basta con diferenciar la herencia social del patrimonio hereditario, librar a los estilos de vida de cualquier predestinación genética, combatir la biologización de las diferencias, hay que saber oponerse también a su jerarquización. Las múltiples formas que la humanidad se concede a sí misma en el tiempo o en el espacio no pueden ser clasificadas en un orden de perfección creciente: no son los jalones de una marcha triunfal, «los *estadios* o las *etapas* de un desarrollo único que, partiendo del mismo punto, debe hacerles converger hacia el mismo objetivo».[2] La tentación de situar las comunidades humanas en una escala de valores de la que uno mismo ocupa la cumbre, es científicamente tan falsa y moralmente tan perniciosa como la división del género humano en entidades anatómico-fisiológicas cerradas.

Ahora bien, los pensadores de las Luces, según Lévi-Strauss, sucumbieron a esta tentación. Embriagados a un tiempo por el desarrollo del conocimiento, el progreso técnico y el refinamiento de las costumbres que conocía la Europa del siglo XVIII, crearon para describirlo el concepto de *civilización*. Significaba convertir su condición presente en modelo, sus hábitos concretos en aptitudes universales, sus valores en criterios absolutos de juicio y al europeo en dueño y poseedor de la naturaleza, el ser más interesante de la creación. Esta visión grandiosa de un ascenso continuado, de una razón que se realizaba en el tiempo y de la que Occidente era en cierto modo la punta de lanza, recibió en el siglo siguiente la caución de la naciente etnología. Véase, por ejemplo, lo que escribía Morgan en *La sociedad arcaica*: «Podemos asegurar ahora, apoyándonos en pruebas irrefutables, que el período del estado salvaje ha precedido al período de barbarie en todas las tribus de la humanidad, de la misma manera que sabemos que la barbarie ha precedido a la civilización. La historia de la humanidad es una en cuanto a origen, una en cuanto a experiencia, una en cuanto a progreso.»[1]

Armados con esta certidumbre, los europeos emprendieron, a fines del siglo XIX, su obra de colonización. Puesto que la Europa racional y técnica encarnaba el progreso frente a otras sociedades humanas, la conquista aparecía como la forma a un tiempo más expeditiva y *más generosa* de hacer ingresar a los retrasados en la órbita de la civilización. A las naciones evolucionadas les incumbía la misión de acelerar la marcha de los no europeos hacia la instrucción y el bienestar. Para la propia salvación de los pueblos primitivos, era preciso reabsorber su diferencia —es decir, su atraso— en la universalidad occidental.

Pero a partir del descubrimiento de la complejidad de las tradiciones y de las normas de vida en las sociedades llamadas primitivas (gracias en parte a las oportunidades creadas por la propia expansión colonial), los antropólogos, como demuestra Lévi-Strauss, dejaron de aceptar el juego. Después de haber halagado el orgullo de Europa, se empeñan ahora

1. Lévi-Strauss, «Race et histoire» en *Anthropologie structurale* II, Plon, 1973, p. 378.
2. *Ibid.*, p. 385

1. Citado en Philippe Beneton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1975, p. 47

en alimentar su mala conciencia. El salvaje, el bárbaro, el primitivo sólo son otros de tantos tópicos odiosos o condescendientes a los que desposeen de cualquier validez intelectual. Lo que se desprende de tales caricaturas es la idea de una evolución lineal de la humanidad, la discriminación entre pueblos atrasados y pueblos evolucionados. Así, cuanto más afirma Occidente su preeminencia mundial, más se profundiza la duda sobre la legitimidad de ese dominio. Y en el momento en que la Unesco se propone abordar un nuevo capítulo de la historia humana, Lévi-Strauss recuerda, en nombre de su disciplina, que la era de la que se trata de salir está tan marcada por la guerra como por la colonización, tanto por la afirmación nazi de una jeraquía natural entre los seres como por la soberbia de Occidente, tanto por el delirio biológico como por la megalomanía del progreso. Y, además, sustentar en la naturaleza la variedad de los modos de existencia, o fundirlos en un proceso general de desarrollo del conocimiento, es idéntico: en ambos casos, según Lévi-Strauss, interviene el mismo etnocentrismo y dice: «Quien no es como yo es de raza inferior -de una forma superada de la evolución social y es peor que yo.» Así pues, para terminar con la infatuación del hombre blanco hay que completar la crítica de la raza con la nueva puesta en duda de la civilización. La humanidad no es idéntica a sí misma, ni está compartimentada en grupos dotados de rasgos hereditarios comunes. Claro que existe multiplicidad, pero no es racial; existe civilización, pero no es única. Por consiguiente, el etnólogo habla de *culturas*, en plural, y en el sentido de «estilos de vida especiales, no transmisibles, comprensibles bajo formas de producción concretas —técnicas, costumbres, instituciones, creencias— más que de capacidades virtuales, y que corresponden a *valores* perceptibles en lugar de a *verdades* o pseudoverdades».[1]

1. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, 1983, p. 50

Lévi-Strauss se apropia de la solemne ambición de los fundadores de la Unesco —iluminar a la humanidad para conjurar los peligros de la regresión a la barbarie—, pero la dirige contra la filosofía a la que éstos rinden pleitesía. En la tentativa de procesar a la barbarie, las Luces se sientan ahora en el banquillo de los acusados, y ya no en el lugar que les reservaban con absoluta naturalidad Léon Blum o Clement Attlee, el del fiscal. El objetivo sigue siendo el mismo: destruir el prejuicio, pero, para conseguirlo, ya no se trata de abrir a los demás a la razón, sino de abrirse uno mismo a la razón de los demás. La ignorancia será vencida el día en que, en lugar de querer extender a todos los hombres la cultura de que se es depositario, se aprenda a celebrar los funerales de su universalidad; o, en otras palabras, los hombres llamados civilizados bajen de su ilusorio pedestal y reconozcan con humilde lucidez que también ellos son una variedad de indígenas Pues el oscurantismo -que sigue siendo el enemigo— se define por «el rechazo ciego a lo que no es nuestro»,[1] y no por la resistencia que encuentra en el mundo la propagación de nuestros valores y de nuestra forma propia de discernimiento. El Mal procedía según Condorcet de la escisión del género humano en dos clases: la de los hombres que creen y la de los hombres que razonan. Pensamiento salvaje o pensamiento sabio, *logos* o sabiduría bárbara, chapuza o formalización, todos los hombres razonan, replica Lévi-Strauss, siendo los más crédulos y los más nefastos los que se consideran poseedores exclusivos de la racionalidad. El bárbaro no es el negativo del civilizado, «es fundamentalmente el hombre que cree en la barbarie»,[2] y el pensamiento

1. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, coll Terre humaine, 1955, p. 461.
2. Lévi-Strauss, «Race et histoire», *op. cit.*, p. 384.

de las Luces es culpable de haber instalado esta creencia en el corazón de Occidente confiando a sus representantes la exorbitante misión de garantizar la promoción intelectual y el desarrollo moral de todos los pueblos de la tierra.

LA SEGUNDA MUERTE DEL HOMBRE

Y Lévi-Strauss hace escuela. A ejemplo de la antropología estructural —y cada una de ellas en su propio terreno—, todas las ciencias humanas persiguen el etnocentrismo. En primer lugar, lo hace la historia: a fin de purgar el presente de cualquier imperialismo cultural, los historiadores ya no desarrollan el hilo del tiempo, lo rompen y nos enseñan a *no* descubrir en nuestros antepasados la imagen o el esbozo de nosotros mismos. Enfrentándose a su vocación tradicional que consistía en devolvernos la memoria de nuestro pasado, lo ocultan de nuestro dominio, señalan el corte que nos separa de él, lo muestran en su alteridad radical, decepcionando de ese modo nuestras pretensiones globalizadoras. Según la rotunda expresión de Michel Foucault, se ocupan de «despedazar todo lo que permitía el juego consolador de los reconocimientos».[1] Todo, o sea, tanto la permanencia del ser como el devenir del espíritu, tanto la estabilidad de la naturaleza humana como el esquema lineal de maduración o de desarrollo continuo. Así es como el saber histórico aborda con predilección ámbitos aparentemente tan constantes como los de la sexualidad, el sentimiento, la vida familiar, las maneras de ser, de comer, de morir, y hace aparecer en ellos disparidades irreductibles. Las prácticas heterogéneas surgen allí donde creíamos estar tratando con costumbres invariables. En lugar del proceso ascendente con el que nos habíamos acostumbrado a identificar la historia se ofrece a nuestra mirada un caleidoscopio de diferencias. Las realidades que considerábamos naturales se han convertido en objetos históricos, e incluso, significativamente, la propia cronología está desprovista de cualquier perspectiva de progreso. En suma, los historiadores despliegan la aventura humana en su dispersión, en lugar de devolverla a una forma única o de inscribirla en una misma línea evolutiva. Y mediante la atención a las discontinuidades —el rechazo a someter el pasado, el presente y el futuro a una dirección única, la esencial *desorientación de la historia*— persiguen en el tiempo el mismo objetivo que los etnólogos en el espacio: terminar, de una vez por todas, con la idea a la vez egocéntrica e ingenua según la cual «el hombre está enteramente refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser» (Lévi-Strauss). Mientras que los etnólogos se niegan a jerarquizar las diversas formas actuales de vida colectiva, los historiadores se ensañan con la engañosa continuidad del tiempo humano.

La confrontación con las épocas anteriores prolonga de ese modo el trabajo de zapa operado por las investigaciones sobre las lejanas tribus de la Amazonía. El rey está desnudo: nosotros, europeos de la segunda mitad del siglo XX, no somos la civilización sino una cultura especial, una variedad de lo humano fugitiva y perecedera.

Y esta cultura es a su vez plural, precisa inmediatamente la sociología. Bajo los efectos de la lucha anticolonial, los sociólogos más influyentes de los años sesenta combinan el enfoque marxista con el de la etnología. Descubren en cada

1 Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Homage à Jean Hyppolite*, P.U.F. 1971, p. 160.

sociedad la división en clases, y en cada clase un universo simbólico distinto. Estas clases se combaten, dicen al igual que Marx; y sus universos son equivalentes, añaden inspirándose en Lévi-Strauss: «La selección de significaciones que define objetivamente la cultura de un grupo o de una clase como sistema simbólico es arbitraria en tanto en cuanto la estructura y las funciones de dicha cultura no pueden deducirse de ningún principio universal, físico, biológico o espiritual, al no estar unidas por ninguna especie de relación interna con la "naturaleza de las cosas" o con una "naturaleza humana".»[1]

Es cierto que de todas esas culturas sólo se reconoce una como legítima. Pero cuidado, nos dice el sociólogo, ¡cuidado con las evidencias familiares! La preeminencia de esta cultura se explica por la posición dominante de la clase de donde ha salido y cuya especificidad expresa, no por la superioridad intrínseca de sus producciones o de sus valores. Las clases dominadas sufren una humillación análoga en su principio y en sus efectos a la que las grandes metrópolis europeas infligen a los pueblos colonizados. Sus tradiciones son desarraigadas, sus gustos ridiculizados, todos los saberes que constituyen la sustancia y lo positivo de la experiencia popular —«saber del viento que sopla, de la tierra rica en señales secretas, de las materias manejables o no, de la camada de gatos que presiente el cercano frío»—[2] quedan despiadadamente excluidos de la cultura legítima. Se trata, nos dicen, de garantizar la comunicación universal de los conocimientos y de aportar las Luces a los que están privados de ellas. Hermoso proyecto, pero que oculta, a los ojos del sociólogo,

1. Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproduction (Eléments pour une théorie du système d'enseignement)*, Editions de Minuit, 1970, p. 22.

2. Jean-Claude Milner, *De l'école*, Seuil, 1984, p. 14.

una operación en dos tiempos mucho menos esplendorosa: en primer lugar, *desarraigo*, extracción de los seres de la trama de costumbres y de actitudes que constituye su identidad colectiva; después, *doma*, inculcación de los valores dominantes elevados a la dignidad de significaciones ideales. Cultivar a la plebe significa disecarla, purgarla de su ser auténtico para rellenarla inmediatamente con una identidad prestada, exactamente de la misma forma como se hizo que, gracias al colonialismo, las tribus africanas se encuentren dotadas de antepasados galos. Y el lugar donde se ejerce esa «violencia simbólica» es precisamente aquel que los filósofos de las Luces erigieron como instrumento por excelencia de liberación de los hombres: la escuela.

Un ejemplo: en la inmensa masa verbal que produce nuestra sociedad, sólo pocos discursos se exponen a la admiración general y acceden al estatuto de objeto de enseñanza. A esos discursos se les llama literarios. ¿Por qué esos en lugar de otros? ¿Porque se les suponen propiedades específicas, una superioridad palpable y reconocida por todos, una belleza que les ensalzaría necesariamente por encima de la palabra media? El análisis estructural descubre (o, por lo menos, cree descubrir) que no es así y que todos los relatos del mundo —estén o no marcados con la estampilla «literatura»— se refieren a un sistema único de unidades y de reglas. Bajo la mirada igualadora de la ciencia, quedan abolidas las jerarquías y todos los criterios de discriminación se ven obligados a confesar su arbitrariedad: ninguna barrera separa ya las obras maestras de lo recién llegado; la misma estructura fundamental, los mismos rasgos generales y elementales se encuentran en las «grandes» novelas (cuya excelencia va acompañada de unas comillas demistificadoras) y en las formas plebeyas de la actividad narrativa. Esa es la lección de la antropología: «Ni las sociedades humanas ni los individuos —en sus juegos, sus

sueños o sus delirios— crean jamás de manera absoluta, sino que se limitan a elegir determinadas combinaciones en un repertorio ideal que sería posible reconstruir.»[1] No se encuentran dos mitos, dos sueños, dos delirios o dos confesiones semejantes, pero, afirman los estructuralistas, esas diferencias no conceden ningún derecho a determinados juicios de valor, ya que son variantes de la misma actividad combinatoria. Conclusión: la definición de arte es una «baza de la lucha entre clases»[2] y si tal o cual texto es sacralizado y ofrecido al estudio, es porque a través de él el grupo dominante prescribe su visión del mundo al conjunto social. La violencia aparece en el fundamento de cualquier valorización.

Así pues, la teoría sociológica transfiere al propio interior de las sociedades occidentales el guión establecido por la antropología para describir la relación que Occidente mantiene con las poblaciones no europeas. En ambos casos, en efecto, el etnocentrismo es la víctima: una «arbitrariedad cultural» se arroga el monopolio de la legitimidad, desvaloriza las formas de pensar, las normas y las artes de vivir que no son las suyas, y las expulsa a las tinieblas del salvajismo o de la ignorancia.

Ya sabemos que el descubrimiento del Nuevo Mundo está en el origen del humanismo. Con el contacto de los pueblos exóticos, el espíritu de comparación se introdujo en la ciudadela religiosa y arruinó poco a poco la autoridad de la Revelación. Al salir de sus fronteras, al ver «día a día un nuevo culto, costumbres diferentes, ceremonias diferentes», como dice La Bruyère en su capítulo de los *Esprits forts*, los europeos adquirieron conciencia de la relatividad de sus propias creen-

1. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 203.
2. Pierre Bourdieu, *La distinction (Critique sociale du jugement)*, Editions de Minuit, 1979, p. 50

cias, y del hecho de que el hombre podía resistir solo, actuar, reflexionar, distinguir el bien del mal, sin la luz de la fe. Libre de Dios, el sujeto pensante se convirtió en fundamento del mundo y fuente de valores.

En el siglo XX, el redescubrimiento de las sociedades sin escritura invita a poner en duda, ya no a Dios, sino al propio hombre. En efecto, los etnólogos denuncian la doble mentira del hombre en progreso y del hombre inmutable. Para esos atentos viajeros, los europeos no han hecho hasta el momento más que proyectar sobre los pueblos alógenos sus sueños, su arrogancia o su idea de la razón. Cuando no despreciaban a esos pueblos por su atraso, los convertían en buenos salvajes: significaba, en cualquier caso, despojarles de sus caracteres originales y servirse de ellos, invistiéndolos de una función mítica, para *naturalizar* la cultura occidental. Al decir: «Yo soy el Hombre», ésta podía entonces, con absoluta buena conciencia, engullir el resto del mundo. Si ahora se pretende que la ballena occidental devuelva lo que se ha incorporado, no basta con otorgar la *independencia* a los pueblos dominados, hay que dictar asimismo la *equivalencia* de las culturas.

Y existen dos maneras de operar esta igualación: algunos se esfuerzan en demostrar que las múltiples versiones de lo humano proceden, en última instancia, de una lógica inconsciente, intemporal y anónima cuyas «formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados».[1] Otros, más tajantes, rechazan la hipótesis de una lógica común y concluyen como Michel Foucault en «la absoluta dispersión»[2] de los sistemas de pensamiento y de las prácticas sociales. En cualquier caso, el

1. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, reed. 1974, p. 28
2. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 397

hombre muere como sujeto autónomo y se convierte en campo de acción de fuerzas o de estructuras que escapan a su aprehensión consciente: «Donde "eso habla" —dice muy justamente Foucault— el hombre ya no existe.»[1] Así pues, la obra política de la descolonización va acompañada de una revolución en el orden del pensamiento: el hombre, ese «concepto unitario de alcance universal»,[2] cede su lugar a la diversidad sin jerarquía de las identidades culturales.

Sin embargo, no es la primera vez que se ha producido semejante revolución: Spengler se vanagloriaba de haberla realizado, y antes que él, como recordaremos, Herder reprochaba a Voltaire y sus epígonos que tomaran sus valores como linternas y que uniformaran el mundo so pretexto de iluminarlo. Ya oponía al hombre, esa hipóstasis del francés, la inagotable diversidad de los particularismos. Al denunciar la básica inhumanidad del humanismo, y buscar lo concreto, lo histórico y lo regional detrás de todo lo que adopta la apariencia de universalidad, la *filosofía de la descolonización* conecta de nuevo, por tanto, con Herder. Ya no es sólo Francia lo que cuestiona, sino Occidente, tanto en sus relaciones con el exterior como en sus normas internas de funcionamiento. Pero la alternativa es idéntica: el Hombre o las Diferencias, y la filosofía de la descolonización combate el etnocentrismo con los argumentos y los conceptos forjados en su lucha contra las Luces por el romanticismo alemán.

Entendámonos: este retorno a la noción romántica de cultura está inspirado por una voluntad de expiación y no por un coletazo de orgullo tribal. Al igual que Herder, los antihu-

1. Foucault, «L'homme est-il mort?», *Arts*, 15 junio 1966, citado en Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée* 68, Gallimard, 1985, p. 41.
2. Edmund Leach, *L'unité de l'homme* et autres essais, Gallimard, 1980, p. 388.

manistas contemporáneos enseñan que el hombre no es únicamente un hermoso ideal, sino una ficción útil, un pretexto cómodamente invocado por una civilización concreta para imponer su ley. Al igual también que Herder, descubren bajo el fantasma metafísico celebrado por el pensamiento de las Luces un ser eminentemente material: el sujeto ensalzado por Occidente por encima de la duración y del espacio tiene, en realidad, cuerpo, identidad, e historia. Finalmente, al igual que Herder, estiman que «los hombres no actúan, en tanto que miembros del grupo, de acuerdo con lo que cada uno de ellos siente como individuo: cada hombre siente en función de la manera como se le permite o se le prescribe comportarse. Las costumbres aparecen como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán, o deberán, manifestarse»[1] Pero Herder hablaba fundamentalmente para los suyos; los filósofos de la descolonización *hablan para el Otro*. Al ajustar las cuentas a su propia tradición, se esfuerzan en disipar la ilusión de dominio total en que durante tanto tiempo se ha complacido Europa. En contra del yo colectivo, toman sin vacilar partido por el no-yo, el proscrito, el excluido, el hombre de fuera. Quieren rehabilitar al extranjero: he ahí por qué abolen cualquier comunidad de conciencia entre los hombres. Si se sitúan en lo que les distingue de las demás culturas, es a fin de devolverles la dignidad de la que les ha expoliado el imperialismo occidental. Si practican la comparación de las diferencias, es para enderezar los entuertos de su propia civilización, para desarmar la voluntad de poder de la sociedad que les ha visto nacer y para sanar a la filosofía de su propensión a traducir siempre al otro a la propia lengua. Si exaltan la mul-

1. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962, p. 101.

tiplicidad de las razones concretas, es para situar aquella de la que proceden en un contexto más amplio y de más modestia. Xenófilos, adoptan la causa de los humildes y de los desheredados, decretan la muerte del Hombre en nombre del hombre diferente, y unos móviles rigurosamente contrarios a los que estigmatizaba Benda en *La trahison des clercs*, les incitan a pronunciar, a su vez, la decadencia de los valores universales.

RETRATO DEL DESCOLONIZADO

Sin la menor duda, la filosofía de la descolonización ha ayudado a los pueblos del Tercer Mundo a liberarse de la tabla de valores en nombre de la cual había podido producirse su servidumbre. Las élites de Africa y de Asia que habían interiorizado la mirada del colonizador han encontrado un recurso contra la alienación en la idea de que las culturas son equivalentes y que cada una de ellas se justifica en el interior de su propio contexto. Las ciencias humanas han legitimado criterios distintos de la técnica para medir el grado de desarrollo de un pueblo, la última razón de ser de la superioridad europea se desplomaba, Occidente cesaba definitivamente de fascinar a sus víctimas. «Kilómetros de carreteras, de canales, de vías férreas», «toneladas de algodón o de cacao exportado, hectáreas de olivos o de vides plantadas», «curación de enfermedades, continua elevación del nivel de vida»,[1] estos

1 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, 1955, pp. 19-20

argumentos estadísticos tradicionalmente invocados para justificar la obra colonial perdían su poder de intimidación al mismo tiempo que se hacían añicos los tópicos sobre la psicología del indígena. Costumbres despreciadas en virtud de una concepción simplificadora del progreso recuperaban su legitimidad perdida; ocultado o descalificado por la marcha forzada que Occidente se había creído con derecho a imponer a la historia, todo un pasado salía de la sombra; «millones de hombres arrancados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría»,[1] volvían a entrar en posesión de sí mismos: ya no eran salvajes o bárbaros en espera de la salvación sino depositarios de una tradición venerable.

Bajo la égida de la filosofía de la descolonización, el concepto de cultura que había sido el emblema del Occidente imperialista, se volvía contra él y calificaba precisamente a las sociedades sobre las cuales se ejercía la tutela. El tema de la identidad cultural permitía, por tanto, a los colonizadores desprenderse del mimetismo, sustituir la degradante parodia del invasor por la afirmación de su diferencia, y transformar en motivo de orgullo las maneras de ser con las que pretendían avergonzarles. Esa misma idea, no obstante, les desproveía de cualquier poder frente a su propia comunidad. Ya no podían pretender situarse al margen, al amparo de sus imperativos, a distancia de sus costumbres, ya que al sacarse de encima el yugo de la colonización habían querido librarse precisamente de esa desdicha. Para ellos, acceder a la independencia significaba, en primer lugar, recuperar su cultura. Es lógico que la mayoría de los Estados nacidos bajo tales auspicios se fijaran como objetivo concretar tales recuperaciones. Es

1 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op cit, p 20

decir, unir sólidamente los individuos a lo colectivo. Cimentar la unidad de la nación. Garantizar fuertemente la integridad y la cohesión del cuerpo social. Velar para que, bajo el nombre de cultura, ninguna crítica intempestiva acudiera a turbar *el culto a los prejuicios seculares* En suma, asegurar el triunfo definitivo del espíritu gregario sobre las restantes manifestaciones del espíritu.

Como muestra Hélé Béji en *Désenchantement national* —un libro admirable e ignorado—, la misma fuerza de resistencia que representaba la identidad cultural bajo el reino de los colonos, se reconvierte, a partir de su marcha, en instrumento de dominación: «Mientras se trata de defenderme de la presencia física del invasor, la fuerza de mi identidad me deslumbra y me tranquiliza. Pero tan pronto como dicho invasor ha sido sustituido por esa misma identidad, o, mejor dicho, mi propia efigie (nacional) colocada en el eje de la autoridad, rodéandome con su mirada, ya no debería tener lógicamente el derecho de contestarla.»[1] Nadie se rebela contra sí mismo: la independencia encierra a sus beneficiarios en una unanimidad forzosa que sucede sin transición a la autoridad extranjera. Devueltos a sí mismos, los antiguos colonizados se descubren cautivos de su pertenencia, pasmados en la identidad colectiva que les había liberado de la tiranía y de los valores europeos. Apenas han dicho: «Hemos ganado», pierden ya el derecho a expresarse de manera distinta a la de la primera persona del plural. Nosotros: era el pronombre de la autenticidad recuperada, ahora es el de la homogeneidad obligatoria; era el espacio caluroso de la fraternidad combatiente, es el glacis en que la vida pública se marchita y se estanca; era el nacimiento a sí misma de una comunidad, es la desaparición de cualquier intervalo y, por tanto, de cualquier

1 Hélé Béji, *Désenchantement national*, La Découverte, 1982, p. 118

posibilidad de confrontación entre sus miembros, era un grito de revuelta, es el soliloquio del poder. No había sitio para el sujeto colectivo en la lógica colonial: no existe en la lógica de la identidad, lugar para el individuo.

El gobierno de partido único es la traducción política más adecuada del concepto de identidad cultural. El hecho de que la independencia de las antiguas colonias no haya arrastrado en su surco el desarrollo del derecho sino la uniformación de las conciencias, la hinchazón de un aparato y de un partido, se debe a los mismos valores de la lucha anticolonial, y no a su traición por la burguesía autóctona o a su confiscación en favor de las potencias europeas. El paso del calor revolucionario al frío burocrático se ha producido por sí mismo, sin la intervención de un tercero malévolo, y el desencanto nacional, tan lúcidamente descrito por Hélé Béji, es imputable en primer lugar a la idea de nación que ha prevalecido en el combate emprendido contra la política imperialista de Occidente.

Para convencerse de ello, basta con releer *Les damnés de la terre*. En ese libro escrito en pleno fervor insurreccional, Frantz Fanon sitúa el individualismo en la primera fila de los valores enemigos: «El intelectual colonizado había aprendido de sus sueños que el individuo debía afirmarse. La burguesía colonialista había metido a martillazos en el espíritu del colonizado la idea de una sociedad de individuos en la que cada cual se encierra en su subjetividad, en la que la riqueza es la del pensamiento. Ahora bien, el colonizado que tenga ocasión de sumergirse en su pueblo durante la lucha de liberación descubrirá la falsedad de esta teoría.»[1] Disociados por su opresor, atomizados, condenados al egoísmo del «cada cual a lo suyo», los colonizados experimentan al combatir el éxta-

1 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* Maspero, 1961, p. 33

sis de la indiferenciación El mundo ilusorio y enfermizo de la dispersión de las voluntades cede el sitio a la unidad total. En lugar de tender obstinadamente hacia la autoafirmación, o de cultivar estérilmente sus particularidades, los hombres se inmergen en la «marea popular».[1] Al abdicar de cualquier pensamiento propio, regresan al seno de su comunidad. La pseudorealidad individual es abolida: cada cual se siente semejante a los demás, portador de la misma identidad. El cuerpo místico de la nación absorbe las almas: ¿por qué tendría que devolverlas, una vez proclamada la soberanía? ¿A través de qué milagro el individuo, percibido a todo lo largo de la lucha de liberación como una patología del ser, tendría que volver a ser un principio positivo, después de la victoria? ¿Cómo la totalidad orgánica, la unidad indivisa celebrada durante el combate, podría transformarse, abandonadas las armas, en asociación de personas autónomas? Una nación cuyo vocación primera consiste en aniquilar la individualidad de sus ciudadanos no puede desembocar en un Estado de derecho.

Frantz Fanon se especializa, y con qué vehemencia, en repudiar a Europa. En realidad, toma partido en el debate entre las dos ideas de nación que han dividido la conciencia europea a partir de la Revolución francesa. En efecto, opone el *Volk,* el genio nacional, a la sociedad de individuos, pretende sustituir la colonización con «la afirmación desenfrenada de la originalidad vista como absoluto».[2] Por mucho que «vomite en plena cara»[3] de la cultura del opresor y verifique alegremente que, cada vez que se trata de valores occidentales,

1. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre, op. cit*, p 35.
2. *Ibíd*, p 29.
3 *Ibíd*, p 31

el colonizado «saca su machete o por lo menos se asegura de que lo tiene al alcance de la mano»,[1] su libro se apunta expresamente en el linaje del *nacionalismo europeo.* Y la mayoría de los movimientos de liberación nacional han seguido el mismo camino: con Fanon como profeta, han elegido la teoría étnica de la nación a expensas de la teoría electiva, han preferido la identidad cultural —traducción moderna del *Volksgeist*— al «plebiscito cotidiano» o a la idea de «*asociación* secular». Los movimientos de liberación han secretado unos regímenes de opresión con una regularidad sin excepciones precisamente porque, a ejemplo del romanticismo político, han fundado las relaciones interhumanas en el modelo místico de la fusión, y no en el —jurídico— del contrato, y han concebido la libertad como un atributo colectivo, nunca como una propiedad individual.

Es cierto que en su nacimiento la mayoría de los nuevos Estados combinaban el deseo de restauración con la ambición revolucionaria. Agresivamente nacionalistas, formaban al mismo tiempo la nueva internacional de los explotados. Al moverse a la vez en dos planos, el del etnologismo y el de la lucha de clases, reivindicaban al mismo tiempo el título de naciones diferentes y el de naciones proletarias. Y a la vez que aspiraban a recuperar sus raíces, querían acelerar el nacimiento del hombre nuevo. Por una parte combatían el universalismo en nombre de la diversidad de las culturas; por otra, lo recuperaban para sí en nombre de la revolución. Por decirlo con otras palabras, los Estados postcoloniales reconciliaban, sin saberlo, a Marx con Joseph de Maistre. De acuerdo con éste, decían: «El Hombre no existe, no hay ningún paradigma cultural común a la humanidad; sólo tienen reali-

1. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre, op. cit.*, p 31

dad (y un valor) las diversas tradiciones nacionales.» Pero, de acuerdo con el primero, afirmaban igualmente: «El Hombre no existe *todavía,* y corresponde a los condenados de la tierra realizar su advenimiento.»

El propio Marx se habría ofuscado sin duda con esas nupcias contra natura con el nacionalismo. Para el autor del *Manifiesto comunista,* la sentencia estaba dictada: los proletarios no tenían patria. «La nacionalidad del trabajador —escribía por ejemplo— no es francesa, inglesa, alemana, es el *trabajo,* la *libre esclavitud,* el *tráfico de sí mismo.* Su gobierno no es francés ni inglés ni alemán, es el *capital.* El aire que respira no es el aire francés ni el inglés ni el alemán, es el *aire de las fábricas.*»[1] A los herederos de las Luces, que creían poder organizar las naciones sobre la base del *contrato,* Marx les replicaba que toda sociedad estaba de hecho regida por el *conflicto* entre la burguesía y la clase obrera. A los románticos deseosos de resucitar el genio nacional, les contestaba que la burguesía, en su cinismo sin límites, había disuelto los antiguos vínculos, roto las lealtades tradicionales, aniquilado el carácter exclusivo de las diversas naciones. En lugar del contrato social, la división en clases; en lugar de los particularismos, el mercado mundial y la interdependencia universal. Estuviera definida por la comunidad de cultura o por la voluntad de los individuos, la nación era para Marx una forma condenada, y su estilo seguía vibrando con un auténtico fervor lírico cada vez que evocaba la unificación del mundo y la desaparición del espíritu pueblerino.

Al haber quedado sistemáticamente invalidado dicho pronóstico durante la segunda mitad del siglo XIX europeo, los sucesores de Marx se vieron obligados a volver a la cuestión nacional. Después de largos debates entre austromarxistas, bundistas, bolcheviques y luxemburguistas, acabó por vencer la definición dada en 1913 por José Stalin: «La nación es una comunidad humana, estable, históricamente constituida, nacida sobre la base de una comunidad de lengua, de territorio, de vida económica y de formación psíquica que se traduce en una comunidad de cultura.»[1]

Las naciones son testarudas: Stalin se inclina ante la persistencia de este fenómeno histórico. Pero su conversión doctrinal no llega hasta el reniego. Nación por nación, elige el mal menor, y en contra de la teoría electiva acoge en el interior del pensamiento revolucionario la concepción étnica. Aunque en último término puede admitir, al lado del determinismo económico, el condicionamiento de los hombres por la lengua, por el territorio, por la cultura, para él es totalmente inaceptable que la pertenencia nacional aparezca como fruto de una adhesión racional o de libre consentimiento. En efecto, esta teoría está en flagrante contradicción con el principio fundamental del materialismo histórico: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.»[2]

Celebrado en la aurora de la Revolución rusa y reactualizado con motivo de la lucha anticolonial con el acceso al rango de culturas de pueblos situados fuera del área europea de civilización, el matrimonio del marxismo con el romanticismo político está actualmente a punto de romperse. Habiendo demostrado el imperialismo soviético una voracidad por lo

1. Marx, «A propos du Système national de l'économie politique de Friedrich List», en *Œuvres III,* Gallimard, coll. La Pléiade, 1982, p. 1.435.

1. Stalin, *Le communisme et la Russie,* Denoël, coll. Médiations, 1968, p. 85.
2. Marx, «L'ideologie allemande», in *Œuvres* III, *op. cit.*, p. 1.057.

menos igual a la del imperialismo occidental, los Estados del Tercer Mundo y los movimientos de liberación nacional que siguen en activo rechazan cada vez con mayor frecuencia la ideología socialista en beneficio exclusivo del *Volksgeist*. La identidad cultural se ha convertido en su única justificación: el fundamentalismo barre la fraseología progresista y la invocación de la colectividad prescinde a partir de ahora de cualquier referencia a la revolución del proletariado internacional.

Así pues, el comunismo conoce una decadencia que parece inexorable: sólo que lo que muere con él no es el pensamiento totalitario, sino la idea de un mundo común a todos los hombres. Es cierto que Marx ha sido vencido, pero por Joseph de Maistre. Así que no hay que asombrarse si, como ha escrito Octavio Paz, «en lo que se denomina el Tercer Mundo, bajo diferentes nombres y atributos reina un Calígula con mil rostros».[1] Entre los dos modelos europeos de nación, el Tercer Mundo ha elegido masivamente el peor. Y ello con la bendición activa de los intelectuales occidentales. Precisamente para concretar en reconocimiento efectivo el respeto proclamado por la persona humana la etnología y con ella el conjunto de las ciencias sociales han emprendido la crítica del espíritu de las Luces. Precisamente para curar a los grandes principios humanistas de su formalismo, de su abstracción, de su impotencia las oficinas de la American Anthropological Association sometía a las Naciones Unidas, a partir de 1947, un proyecto de Declaración de los derechos del hombre cuyo primer artículo estaba redactado de la siguiente manera: «El individuo realiza su personalidad mediante la cultura: por consiguiente, el respeto de las diferencias individuales supone el

1 Octavio Paz, *Rire et pénitence*, Gallimard, 1983, p. 85.

respeto de las diferencias culturales.»[1] El impulso era generoso, pero tan torpe como el del oso que aplasta la cara del jardinero para espantar la mosca que le importunaba mientras dormía. En efecto, en el mismo momento en que se devuelve al otro hombre su cultura, se le quita su libertad: su nombre propio desaparece en nombre de su comunidad, ya no es más que una muestra, el representante intercambiable de una clase especial de seres. So capa de acogerle incondicionalmente, se le niega todo margen de maniobra, toda escapatoria, se le prohíbe la originalidad, se le atrapa insidiosamente en su diferencia; creyendo pasar del hombre abstracto al hombre real, se suprime, entre la persona y la colectividad de la que ha salido, el juego que dejaba subsistir y que incluso se esforzaba en consolidar la antropología de las Luces; por altruismo, se convierte al Otro en un bloque homogéneo y a *los otros* en su realidad individual se les inmola por esta entidad. Semejante xenofilia conduce a privar a las antiguas posesiones de Europa de la experiencia democrática europea.

RAZA Y CULTURA

La identidad cultural tiene dos bestias negras: el individualismo y el cosmopolitismo. Escuchemos una vez más a Frantz Fanon: «La debilidad clásica, casi congénita de la conciencia nacional de los países subdesarrollados, no es únicamente la consecuencia de la mutilación del hombre coloniza-

1. Citado en Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Seuil, 1983, p. 194

do por el régimen colonial. También es el resultado de la pereza de la burguesía nacional, de su indigencia, de la *formación profundamente cosmopolita de su espíritu.*»[1]

Así pues, nada se ha ventilado con la independencia: a la amenaza de la disgregación interna se suma la de un retorno subrepticio del extranjero, y el Estado nacional, recién salido del limbo, debe luchar constantemente en dos frentes: necesita asegurar la fusión de las voluntades particulares mediante una censura vigilante, y librar de toda adulteración a la colectividad específica cuya carga soporta. «Todo lo que es extranjero, todo lo que se ha introducido sin razón profunda en la vida de un pueblo, se convierte para él en causa de enfermedad y debe ser extirpado si quiere seguir sano»,[2] decían ya los románticos alemanes; de la misma manera, la identidad cultural sustituye la arrogancia colonial debida al miedo a la mezcla, por la obsesión de la pureza y la manía de la contaminación.

Respaldado por la universalidad de su civilización, situado por sus propios esfuerzos en el centro de la historia, el hombre blanco despreciaba a los pueblos arcaicos, vegetando en su particularismo. Deslumbrado por su particularidad reconquistada, el nacionalista del Tercer Mundo lo defiende de la corrupción exterior: el extranjero es recusado porque es otro, no porque esté atrasado. Para decirlo crudamente: un racismo basado en la diferencia expulsa el racismo inigualitario de los antiguos colonos.

La palabra racismo, en efecto, es engañosa: reúne bajo una sola etiqueta dos comportamientos cuya génesis, lógica y motivaciones son completamente diferentes. El primero sitúa en una misma escala de valores el conjunto de las naciones que pueblan la tierra; el segundo proclama la inconmesurabilidad de las maneras de ser; el primero jerarquiza las mentalidades, el segundo pulveriza la unidad del género humano; el primero convierte cualquier diferencia en inferioridad, el segundo afirma el carácter absoluto, insuperable, incontrovertible de las diferencias; el primero clasifica, el segundo separa; para el primero, no se puede ser persa, a los ojos del segundo, no se puede ser hombre, pues entre el persa y el europeo no existe una común medida humana; el primero declara que la civilización es una, el segundo que las etnias son múltiples e incomparables. Si el colonialismo es la culminación del primero, el segundo culmina en el hitlerismo.[1]

Ahora vemos con mayor claridad el vicio fundamental de la filosofía de la descolonización: ha confundido dos fenómenos históricos diferentes; ha hecho del nazismo una variante para uso interno del racismo occidental y sólo ha percibido en ese episodio la aplicación a Europa «de los procedimientos colonialistas que sólo recibían hasta ahora los árabes de Argelia, los coolies de la India y los negros de Africa».[2] Resultado: ha combatido los errores del etnocentrismo con las armas del *Volksgeist*, ha defendido ciegamente a Frantz Fanon diciendo: «La verdad es lo que protege a los indígenas y pierde a los extranjeros [...] y el bien es pura y simplemente lo que les hace daño»,[3] sin darse cuenta de que, al expresarse de ese modo, el autor de *Les damnés de la terre* repetía casi

1. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre, op. cit.*, p. 109. (Subrayado por mí.)

2. Joseph Görres, citado en Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Armand Colin, 1963, p. 149.

1. Sobre los dos racismos, ver, además del artículo inaugural de Jeanne Hersh, «Sur la notion de race» (*Diogène*, n.º 59, 1967), Pierre-André Taguieff, «La néoracisme différentialiste», *Langage et société*, n.º 34, diciembre 1985, y Arthur Kriegel, *La race perdue*, P.U.F., 1983.

2. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 12.

3. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 35

textualmente los ataques de Barrès contra la justicia en sí o la verdad absoluta. «La verdad es lo que satisface las necesidades de nuestra alma», se lee por ejemplo en *Les déracinés.* Y en *Mes cahiers:* «Hay que enseñar la verdad francesa, es decir, la que es más util a la nación.»[1]

No cabe duda de que el concepto de raza ha sido destruido por los trabajos convergentes de las ciencias sociales y de las ciencias naturales. Atreverse, en nuestros días, a sustentar en la naturaleza las diferencias entre las colectividades humanas, significa excluirse inmediatamente del saber. Los descubrimientos (irrefutables) de los biólogos y de los etnólogos nos impiden pensar que el género humano está dividido en grupos étnicos claramente delimitados, provistos cada uno de ellos de su propia mentalidad transmisible por herencia. Entre lo innato y lo adquirido, hemos aprendido a tomar en consideración los hechos y hemos dejado de inscribir en el patrimonio genético lo que en realidad procede de la historia y de la tradición. Signo decisivo de un avance a un tiempo intelectual y moral, discernimos el carácter relativo y transitorio de ciertas características que antes se incluían entre los datos eternos de la humanidad. En suma, ya no nos engañan: el argumento biológico carece ahora de pertinencia; sabemos que todo, desde los rituales religiosos hasta las técnicas industriales, desde el alimento hasta la manera de vestirse, desde la literatura hasta el deporte en equipo, todo, es cultural.

Pero los inventores del genio nacional también lo sabían. Ellos fueron los primeros en oponer la variedad irreductible de las culturas a la idea de una naturaleza humana y en convertir el mundo inmutable de los filósofos en un paisaje tornasolado compuesto de la yuxtaposición de las entidades colectivas. La teoría racial llegó después y, por añadidura, no hizo más que *naturalizar este rechazo de la naturaleza humana,* y, más generalmente, de todo lo que podría trascender la diversidad de los hábitos. Las particularidades de cada pueblo han sido grabadas en los genes, los «espíritus» nacionales se han convertido en unas cuasiespecies dotadas de un carácter hereditario, permanente e indeleble. Esta teoría se ha hundido. Pero ¿dónde está el progreso? Al igual que los antiguos voceros de la raza, los actuales fanáticos de la identidad cultural depositan a los individuos en su ámbito cultural. Al igual que ellos, llevan las diferencias al absoluto, y destruyen, en nombre de la multiplicidad de las causalidades particulares, cualquier comunidad de naturaleza o de cultura entre los hombres. A Renan, que afirmaba: «El hombre no pertenece a su lengua, ni a su raza; se pertenece sólo a sí mismo pues es un ser libre, o sea un ser moral», Barrès le daba la siguiente respuesta: «Lo moral es no querer uno liberarse de su raza.»[1] ¿Alguien cree que basta, para refutar a Barrès, retraducir su delirio biológico en términos de diferencia cultural, y proclamar: lo moral es no querer uno liberarse de su cultura, y oponerse a cualquier precio a la infiltración del extranjero? De proceder así, se perpetúa, por el contrario, el culto del alma colectiva aparecido con la idea de *Volksgeist,* y del que el discurso racial ha sido una versión paroxística y provisional. Con la sustitución del argumento biológico por el argumento culturalista, el racismo no ha sido eliminado: ha regresado simplemente a la casilla de salida.

1. Citado en Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français,* Complexe, Bruselas, 1985, p. 268.

1. Ver Benda, *La trahison des clercs, op. cit.*, p 56

EL DOBLE LENGUAJE DE LA UNESCO

En 1971, veinte años después de *Race et histoire*, la Unesco invita a Claude Lévi-Strauss a inaugurar con una gran conferencia el año internacional de la lucha contra el racismo. Todo el mundo confiaba en ver al ilustre antropólogo demostrar, una vez más, la nulidad científica del concepto de raza. Defraudando los pronósticos, Lévi-Strauss decidió tomarse la palabra *raza* en serio e insistir sobre el antiguo problema de las relaciones entre raza y cultura. Con ayuda de los más recientes trabajos de la genética de las poblaciones, da a ese problema una solución rigurosamente inversa a la que habían aportado los sabios europeos del siglo XIX y de la primera mitad del XX: «Las formas de cultura que adoptan aquí y allá los hombres, sus maneras de vivir tal como han prevalecido en el pasado o siguen prevaleciendo en el presente, son lo que determina en muy amplia medida el ritmo de su evolución biológica y de su orientación. Lejos de que debamos preguntarnos si la cultura es o no función de la raza, descubrimos que la raza —o lo que se da a entender generalmente con ese término— es una función entre otras de la cultura.»[1]

Pese a esta inversión, la aserción provoca escándalo. Lévi-Strauss sorprende a su auditorio. El que, con *Race et histoire*, había redactado, en cierto modo, la segunda acta constitutiva de la Unesco, es acusado ahora de herejía. Su crimen: haber devuelto al concepto de raza una legitimidad parcial. Significaba «introducir de nuevo al lobo en el corral».[1] Podemos sonreír ante el celo de una institución que lleva el rechazo del pensamiento racista hasta el punto de rechazar a priori cualquier reflexión en términos de raza, y que, después de haber llamado a la ciencia en su auxilio, excomulga la parte de la producción científica rebelde a su catecismo. Pero, en este caso, la ironía no basta. En efecto, en cuanto la palabra raza pasa a ser tabú en la Unesco, el modo de pensamiento tipológico y el fetichismo de la diferencia se reconstituyen al amparo del irreprochable concepto de cultura. En las resoluciones actuales de la Organización, se dice que los seres humanos extraen toda su sustancia de la comunidad a la que pertenecen; que la identidad personal de los individuos se confunde con su identidad colectiva;[2] que todo en ellos —creencias, valores, inteligencias o sentimientos— procede de un complejo de clima, de género de vida, de lengua, que se denominaba antes *Volksgeist* y que hoy se llama cultura; que lo importante es la integridad del grupo y no la autonomía de las personas, que el objetivo de la educación no es dar a cada cual los medios para efectuar una selección entre la enorme masa de creencias, de opiniones, de rutinas y de tópicos que componen su herencia, sino muy al contrario sumergirle en ese océano, hundirle en él *de cabeza:* «Lejos de permanecer en dos ámbitos paralelos, cultura y educación se interpretan y deben desarrollarse en simbiosis, ya que la cultura irri-

1. Lévi-Strauss, «Race et culture», en *Le regard éloigné*, Plon, 1983, p. 36.

1. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné, op. cit.*, p. 15.
2. «Pues la identidad cultural es el núcleo viviente de la personalidad individual y colectiva; es el principio vital que inspira las decisiones, los comportamientos, los actos percibidos como más auténticos» (*Conferencia de México sobre las políticas culturales*, Unesco, 1982, p. 20).

ga y alimenta la educación, que se manifiesta el medio por excelencia de transmitir la cultura, y, de paso, de promover y reforzar la identidad cultural.»[1]

Extrayendo del episodio nazi la lección de que existía un vínculo entre la barbarie y ausencia de pensamiento, los fundadores de la Unesco habían querido crear, a escala mundial, un instrumento para transmitir la cultura a la mayoría de los hombres Sus sucesores han recurrido al mismo vocabulario, pero le atribuyen una significación completamente distinta. Siguen invocando con énfasis la cultura y la educación, pero sustituyen la cultura como tarea (como *Bildung*) por la cultura como origen, e invierten la trayectoria de la educación: allí donde estaba el «Yo», debe entrar el «Nosotros»; en lugar de cultivarse (y salir así de su pequeño mundo), el individuo tiene ahora que recuperar su cultura, entendida como «el conjunto de conocimientos y de valores que no constituye el objeto de ninguna enseñanza específica y que, sin embargo, todo miembro de una comunidad conoce».[2] Exactamente lo mismo que el pensamiento de las Luces denomina la incultura o el prejuicio. Así pues, Lichtemberg daba muestras de una lucidez premonitoria cuando escribía, hace ya doscientos años: «Hoy se intenta por todas partes extender el saber, ¿quién sabe si dentro de unos siglos no existirán universidades para restablecer la antigua ignorancia?»

Precisamente bajo esa misma perspectiva, con motivo de la vigésima sesión de la Conferencia General de la Unesco, se adoptó «por aclamación» una «Declaración sobre la contribución de los órganos de información a la consolidación de la paz y de la comprensión internacional, a la promoción de los

1. *Conferencia de México sobre las políticas culturales*, Unesco, 1982, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 4.

derechos del hombre y a la lucha contra el racismo, el apartheid y la incitación a la guerra». Se trataba de fundar un Nuevo Orden mundial de la información y de la comunicación, contrarrestando el poder de las cuatro grandes agencias de prensa occidentales —U.P.I., Associated Press, Reuter y A.F.P.— mediante el desarrollo y la valoración de las agencias y de los media del Tercer Mundo. «El establecimiento de un nuevo equilibrio y de una mejor reciprocidad en la información» debía permitir que se dejaran oír «las voces de los pueblos oprimidos» (artículo II), «las opiniones y las aspiraciones de la joven generación» (artículo IV), «los puntos de vista presentados por los que pudieran considerar que la información publicada o difundida ha perjudicado gravemente la acción que despliegan en vistas a reforzar la paz y la comprensión internacionales y a promover los derechos del hombre, a luchar contra el racismo, el apartheid y la incitación a la guerra» (artículo V).

Así pues, se les reprochaba a las pocas agencias que poseen actualmente el monopolio de la información libre que sofocaran la libertad mediante dicho monopolio y que impusieran un sentido único la comunicación entre los hombres. Pues para los autores del proyecto N.O.M.I.C., un periodista occidental es un occidental antes de ser un individuo. Su procedencia modela sus opiniones. Por más que quiera vaciarse y abrirse sin apriorismos al mundo exterior, su mirada está orientada, su cultura jamás se aleja de él: le acompaña por doquier que vaya. Al creer interpretar, estudiar o incluso simplemente describir los acontecimientos que se desarrollan en otra sociedad, no hace más que reflejar las prevenciones de la suya. Por muy libre que se crea, y muy objetivo que se pretenda, sigue condicionado por los valores singulares de su universo mental. Cuando el periodista no sirve directamente los intereses de Occidente, obedece los impulsos y las direc-

tivas de su identidad cultural. En suma, en el peor de los casos es un agente, en el mejor un síntoma, en todos los casos, un emisario. Para defender la libertad de la información, habría, pues, que impedirle que hiciera daño, y eso de dos maneras: situando a los pueblos al amparo de su propaganda, y oponiendo a la voz de Occidente las voces del resto del mundo, con el encargo de enunciar fielmente las «aspiraciones» de su cultura, o sea, dicho en plata, abdicar de cualquier iniciativa y originalidad personal.

Proyecto N.O.M.I.C. o política educativa, es en el mismo término de cultura donde el control social y la desconfianza con respecto al extranjero hallan su justificación. Ni visto ni oído, bajo la bandera inmutable de una palabra indiscutible, la Unesco propaga ahora los valores que su mandato original le prescribía combatir. Y cuanto más se parece el antirracismo de hoy al racismo de ayer, más se convierte en sacrílega la misma palabra raza. Lo que explica que después de haber inspirado la gran conversión de la cultura en identidad cultural, Lévi-Strauss haya podido provocar la indignación, sin que ello signifique cambiar sustancialmente de discurso.

Pero el escándalo ocasionado por la conferencia de Lévi-Strauss procede igualmente de su rechazo a alinear bajo la rúbrica de racismo «la actitud de individuos o de grupos a quienes la fidelidad a determinados valores les vuelve parcial o totalmente insensibles a otros valores».[1] Esta prudente rehabilitación de determinadas formas de intolerancia fue juzgada simple y llanamente intolerable por los miembros de una organización entregada desde su nacimiento a favorecer la concordia y la fraternidad entre los pueblos. Pues si anteriormente el «bárbaro apostolado de los particularismos naciona-

1. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné, op. cit.*, p. 15.

les»[1] se traducía en discursos odiosos y celebración sin disimulos de la vida guerrera, las declaraciones presentes de la Unesco son decididamente idílicas. Sólo se habla de paz, de comprensión, de amor.

Ninguna inconsecuencia, sin embargo, puede ser reprochada a Lévi-Strauss. No se ve por qué arte de magia unos hombres hundidos en sus respectivas culturas tendrían que sentirse arrebatados por una pasión espontánea hacia los géneros de vida o las formas de pensamiento alejadas de su tradición. Si, por otra parte, la riqueza de la humanidad reside exclusivamente en la multiplicidad de sus modos de existencia, si «el honor de haber creado los valores estéticos y espirituales que confieren su valor a la vida» reaparece, como ha escrito Lévi-Strauss y como dicen con otras palabras las grandes profesiones de fe de la Unesco, en tal caso la mutua hostilidad de las culturas no sólo es normal sino indispensable. Representa «el precio a pagar para que los sistemas de valores de cada familia espiritual o de cada comunidad se conserven y encuentren en sus propios fondos los recursos necesarios para su renovación».[2]

Pero Lévi-Strauss ha cometido el error de llamar a las cosas por su nombre y de acompañar su concepción de la cultura con un moderado elogio de la xenofobia. La Unesco, y con ella la filosofía de la descolonización en su conjunto, ha preferido no llegar hasta el final de su propia lógica: así pues, el espíritu belicista desemboca invariablemente en una exhortación lacrimosa y declamatoria en pro del acuerdo universal; se invoca el diálogo en nombre de una religión de la diferencia que lo excluye absolutamente; la aniquilación del individuo recibe el nombre de libertad; y el vocablo

1. Julien Benda, *La fin de l'éternel*, Gallimard, 1977, p. 82.
2. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné, op. cit.*, p. 15.

cultura sirve como estandarte humanista de la división de la humanidad en entidades colectivas, insuperables e irreductibles.

Tercera parte

¿Hacia una sociedad pluricultural?

LA DESAPARICION DE LOS DREYFUSARDS

A cada pueblo, su personalidad cultural; a cada cultura, sus valores morales, sus tradiciones políticas y sus normas de comportamiento. Desde hace poco, esta concepción ya no es privativa de los pueblos del Tercer Mundo en lucha contra la supremacía occidental. La suscribe también la fracción de la opinión pública que denuncia «la invasión» progresiva de Europa por los oriundos de los países subdesarrollados. Para la «nueva derecha» (pues tal es el rimbombante nombre que se ha dado ese movimiento ideológico, con motivo de su entrada en la escena intelectual, a fines de los años setenta), actualmente los indígenas son los habitantes del Viejo Continente y los colonos son los millones de hombres que, de acuerdo con la profecía de Houari Boumedienne, abandonan «las partes meridionales pobres del mundo para irrumpir en los espacios relativamente accesibles del hemisferio Norte en busca de la propia supervivencia». Colonos famélicos sin duda, pero que, con su afluencia masiva, estarían a punto de sumergir y de despersonalizar a los pueblos europeos. Al contrario que los doctrinarios de la expansión colonial, estos prosélitos de la identidad cultural no rechazan al Otro fuera de la humanidad pensante, le convierten —con todas las consideraciones debidas a su manera de ser— en el representante de otra hu-

manidad. Lejos de ellos la idea imperialista de aplastar los particularismos y de difundir los valores occidentales, sin consideración hacia la infinita variedad de las costumbres humanas: lo que quieren es librar a Europa de la influencia nociva de usanzas extranjeras, preservar la distancia diferencial de su sociedad con el mundo exterior. Pertrechados de referencias etnológicas, armados con citas sacadas de las obras de Lévi-Strauss, de Leach, de Berque, de Jaulin, plantean «como postulado político general que la humanidad existe en plural»,[1] que sus diferentes versiones están separadas entre sí por un abismo infranqueable, y que no existe un criterio universal que sirva de patrón para juzgar o jerarquizar sus realizaciones. Conclusión: «Es una trágica ilusión pretender hacer coexistir en un mismo país a comunidades que tienen civilizaciones diferentes. En tal caso, el conflicto es inevitable. Los grandes conflictos no son conflictos de raza, sino de creencias y de cultura.»[2]

Antes que denunciar la impostura de este tercermundismo vuelto del revés y la hipocresía de este racismo sin raza, recordemos que los mismos etnólogos han extraído del romanticismo político su concepto de cultura y que es muy posible conformar la identidad personal a la identidad colectiva o encarcelar a los individuos en su grupo de origen, sin necesidad de invocar las leyes de la herencia. Para los adalides del querer-vivir europeo, el derecho a la diferencia no es un argumento oportunista. Al proclamar igual la dignidad de todas las culturas, no se apropian con fines propagandísticos de las grandes palabras de sus adversarios, se limitan a recuperar su patrimonio. Y si existe estafa, sólo reside en el epíteto con

1. Rober Jaulin, citado en Alain de Benoist, «Le totalitarisme raciste», en *Eléments*, n.º 33, febrero-marzo 1980, p. 15.
2. Michel Poniatowski, *Paris-Match*, 8 noviembre 1985.

que han motejado su doctrina, pues, en lo que se refiere a *hacer funcionar la diferencia*, la «nueva» derecha tiene sobre la izquierda antiimperialista el privilegio de la antigüedad.

Y después de un purgatorio de cuarenta años, está a punto de convertir a sus opiniones a la derecha tradicional. Cuando, con el final del pleno empleo, la inmigración de mano de obra descalificada y sufrida deja de ser una ganga para convertirse en un problema, la mística del *Volksgeist* recupera su perdida vivacidad, atrae en primer lugar a los antiguos adversarios de la descolonización (que descubren y defienden la especificidad de Occidente después de haber vanagloriado su poder asimilador), se difunde en los medios políticos respetables, y en ocasiones llega incluso a incidir en los actos de gobierno.[1]

1. Ejemplo francés: el reciente intento (1986) de reforma del código de nacionalidad. Aparentemente, el espíritu del proyecto era voluntarista, y no diferencialista: en caso de que la ley hubiera sido aprobada, para convertirse en franceses, los niños nacidos en Francia de padres extranjeros habrían tenido que formular expresamente la petición entre los dieciséis y los veintitrés años. Pero no podían accceder a la nacionalidad francesa los jóvenes condenados a una pena superior a los seis meses de cárcel o a una pena cualquiera por delitos tales como agresiones y lesiones voluntarias, robo, o uso y tráfico de drogas. Esos indeseables se encontraban recluidos para siempre en su doble naturaleza de delincuente y extranjero. El que ostensiblemente quisieran nacionalizarse franceses no contaba nada frente al objetivo que orientaba todos los impulsos de su espíritu pues, al ser infecto, no podía ser francés. Expulsados de la comunidad de los hombres libres, estaban dotados, quisieran o no, de un pasaporte magrebí, tácito equivalente del pasaporte amarillo. So pretexto de no fabricar franceses involuntarios, el proyecto reintroducía de matute un esquema esencialista, irreductible a cualquier filosofía de la voluntad. La teoría electiva de la nación servía de tapadera a un dispositivo jurídico cuya finalidad profunda era, por el contrario, *depurar* la comunidad nacional, o sea —antiguo fantasma del nacionalismo étnico— liberarla del Mal frenando la infiltración de extranjeros. Por razones políticas que no me corresponde analizar aquí, esta reforma no ha salido adelante. Pero lo que importa en el marco de este ensayo es que haya podido aparecer —bien situada— en el programa de un gobierno.

Así pues, Herder está presente por doquier. Ahora que han desaparecido los tabúes de la posguerra, triunfa por completo: él es quien inspira a un tiempo la glorificación del egoísmo sagrado y su denuncia más vehemente, la crispación del yo colectivo y la forma que adopta el respeto al extranjero, la agresividad de los xenófobos y la bondad de los xenófilos, la invitación friolera al repliegue y el hermoso riesgo de la apertura a los demás. A los que manifiestan sin la menor vergüenza que el genio de Europa está amenazado de aniquilación por todos los desarraigados del Tercer Mundo y que el único medio de garantizar el desarrollo armonioso de las comunidades humanas sigue siendo el de compartimentarlas, los partidarios de la hospitalidad les replican con indignación: «Al ser igualmente válidas todas las formas culturales, nosotros los franceses, nosotros los europeos no tenemos derecho a preferirnos. Nos está prohibido erigir nuestro código de conducta al rango de norma general. La conciencia de nuestra particularidad, que nos desengañó ayer de nuestra pretensión de dominar el mundo, legitima actualmente, en el nuevo contexto creado por la inmigración, la transformación de nuestro universo familiar en sociedad *pluricultural.*» Pluricultural: palabra clave de la batalla emprendida contra la defensa de la integridad étnica; concepto fundamental que opone a la monotonía de un paisaje homogéneo el sabor y las virtudes de la diversidad. Pero cuidado. Por más acusadas que sean las divergencias y tensas las relaciones, los dos campos profesan el mismo relativismo. Los credos se oponen, pero no las visiones del mundo: unos y otros perciben las culturas como totalidades englobantes y dan la última palabra a su multiplicidad.

En contra de la «verdad francesa» y de la razón de Estado, los partidarios de Dreyfus apelaban en su tiempo a normas incondicionadas o a valores universales. En nuestros días, mientras resurge la filosofía del antidreyfusismo, sus adversarios —numerosos, decididos, y animados de una furiosa elocuencia— sustentan su combate en el hecho de que todos los gustos están en la cultura. Ya no quedan dreyfusards.

Admitamos, sin embargo, que la identidad de los grupos humanos procede exclusivamente de su cultura, en el sentido que la Unesco da al término: «El conjunto de conocimientos y de valores que no es objeto de ninguna enseñanza específica y que, sin embargo, todos los miembros de una comunidad conocen.» Supongamos que Francia, por ejemplo, sea, como ha escrito Régis Debray, «un recuerdo de infancia», «una cantinela, un regusto de espumas y de fuentes, de cascadas y de simas», «una manera de tratar con los taxistas, los grifos, los camareros, las miradas de las chicas y el tiempo que pasa» [1] Jamás esta comunidad de automatismos podrá realizar el deseo formulado por el propio Régis Debray y convertirse en «un país sin Jules, ni Hippolyte, sin Ernest, un país lleno de Boris y de Ursula, de Djamila y de Rachel, Milan y Julio» [2] Es Hippolyte, y no Djamila, el que, habiendo nacido en la floresta normanda o habiendo pasado todas sus vacaciones de verano en la casa familiar de Dordogne, es francés *hasta la médula* y con una espontaneidad inimitable. Son generaciones de Ernest y de Jules las que han dado a Christophe, a Adrien y a Grégoire y no a Milan (Kundera) o a Julio (Córtazar) su guasa característica, su vivacidad traviesa y gruñona.

Barrès era más consecuente. Sabía que el *inconsciente es intratable,* que no puede compartirse, intercambiarse, ni comprarse, y justo por ello lo convertía en el lugar de la identi-

1. Debray, *La puissance et les rêves,* Gallimard, 1984, pp. 183-184.
2. *Ibid.,* p. 186.

dad nacional. Cuando decía que se es francés por impregnación y no por adhesión, era para oponer a los extranjeros una negativa tajante. Hay que elegir, en efecto: no se puede exaltar simultáneamente la comunicación universal y la diferencia en lo que tiene de intransmisible; después de haber vinculado a los franceses con su país mediante los lazos exclusivos de la memoria afectiva, no se puede poblar Francia de personas sin acceso a esa memoria y que sólo tienen en común entre sí el hecho de ser excluidos. Querer sustentar la hospitalidad en el arraigo encierra una contradicción insuperable.

UNA PEDAGOGIA DE LA RELATIVIDAD

El itinerario espiritual reivindicado por Régis Debray va de los espejismos del internacionalismo socialista a la insoslayable realidad de las culturas. En los tiempos heroicos de la guerrilla, participaba en la gran insurrección de los pueblos dominados contra los dueños del mundo. La hora de la fogosidad ha pasado: sin renegar en nada de su juventud revolucionaria, el antiguo compañero de viaje del Che Guevara comprueba hoy que el hombre posee raíces, genealogía, memoria étnica, en suma que no se define únicamente por sus intereses y por sus esperanzas. Antes de *comprometerse* voluntariamente en un combate (o en una carrera), se ha *embarcado,* de grado o a la fuerza, en un destino colectivo; antes de ser instruido o ignorante, burgués o proletario, es producto de una cultura: está inmerso, en cuerpo y alma, en la inmanencia de su comunidad.

Y Debray experimenta en sí mismo esta prevalencia del grupo arcaico sobre el individuo. Francés, sólo ilusoriamente es dueño de sí mismo. Su conciencia es posterior a su ámbito cultural y, por consiguiente, no puede dominarla: su «persona profunda no es un bien personal sino patrimonial».[1] Aunque quisiera no podría suscribir la hermosa declaración de Montesquieu: «Si yo supiera algo que me resultara útil y que fuera perjudicial para mi familia, lo rechazaría de mi mente. Si supiera algo que resultara útil para mi familia y que no lo fuera para mi patria, intentaría olvidarlo. Si supiera algo que resultara útil para mi patria y que fuera perjudicial para Europa y para el género humano, lo consideraría un crimen.» Dicha profesión de fe, en efecto, invierte «el instinto de grupo según el cual el género humano viene detrás de Europa, que viene detrás de la patria, que viene detrás de la familia».[2] Y en opinión de Debray, el hombre puede hacer y decir lo que quiera para liquidar la moral de clan: sus máximas universalistas no son más que «lujosas abstracciones»;[3] a fin de cuentas, en él el aristócrata cosmopolita siempre está atrapado por el campesino, la voz del instinto le devuelve indefectiblemente al redil.

Régis Debray no renuncia por ello al ideal de fraternidad. Da la razón a Barrès en contra de las Luces, y, al mismo tiempo, combate decididamente a sus sucesores. Situado en la confluencia imaginaria de dos tradiciones incompatibles: la Francia del terruño y la Francia tierra de asilo, subordina las elecciones éticas de cada cual a sus reflejos étnicos, al mismo tiempo que fustiga el odio al extranjero. A la manera de la Unesco (pero con infinitamente más estilo), sólo después de haber convertido al hombre en un ser puramente tribal parte a la guerra contra el chovinismo y contra la segregación.

1. Debray, *Critique de la Raison politique,* Gallimard, 1981, p. 206.
2. *Ibíd.,* p. 453.
3. *Ibíd.,* p. 452

Sin embargo, resultaría injusto ampliar esta crítica a todos los partidarios de la sociedad pluricultural. Estos, en su mayoría, se niegan a doblegarse ante el poder del inconsciente colectivo. No hay en ellos resignación ante el tribalismo ni exaltación lírica del terruño. Por el contrario, para evitar que el hombre se precipite por entero en su cultura, insisten en la necesidad de contrariar a la voz del instinto mediante una pedagogía de la relatividad. ¿El europeo prefiere Europa al resto del mundo, a su patria antes que Europa, y a su familia antes que a su patria espontáneamente? Pues educaremos sus reflejos, le enseñaremos a vencer sus preferencias naturales.

En 1985, el Colegio de Francia entrega al presidente de la República francesa un informe titulado: *Propositions pour l'enseignement de l'avenir.* El primero de los diez principios que debe suscribir una escuela moderna, según la más eminente de las instituciones académicas de ese país, se enuncia en los siguientes términos: «*La unidad de la ciencia y la pluralidad de las culturas.* Una enseñanza armoniosa debe poder conciliar el universalismo inherente al pensamiento científico y el relativismo que enseñan las ciencias humanas atentas al pluralismo de los modos de vida, los saberes, y las sensibilidades culturales».[1]

Corresponde a la escuela, y más exactamente a la enseñanza de las ciencias humanas, dominar nuestro primer impulso propenso a la negación del Otro, consideran los sabios del Colegio de Francia. ¿Por qué las ciencias humanas? Porque, fundadas a partir de la comparación, demuestran la arbitrariedad de nuestro sistema simbólico. Porque a la vez que transmiten nuestros valores denuncian su historicidad. Porque

[1] *Propositions pour l'enseignement de l'avenir,* Collège de France, 1985, p 4

para ellas estudiar una obra es recuperar al autor, prenderle de su particularismo, situarle de nuevo en el contexto del que, a primera vista, parecía haberse evadido. Porque, en su perspectiva, la cultura de prestigio no es más que la expresión fragmentada de un ámbito más vasto que incluye el alimento, el vestido, el trabajo, los juegos, en suma «todos los hábitos o aptitudes aprendidas por el hombre en tanto que miembro de una sociedad».[1] Y porque al *hacer que lo cultural engulla así lo cultivado,* matan dos pájaros de un tiro: nos impiden a la vez complacernos en nosotros mismos y conformar el mundo a nuestra imagen y semejanza; nos curan del imperialismo y del tribalismo, de la creencia de que somos los depositarios titulados de lo universal y de la afirmación agresiva de nuestra especificidad. Por efecto de la enseñanza de lo que la identidad europea es, ésta ya no constituye una misión ni un motivo de orgullo, sino un sistema de vida y de pensamiento modestamente alineado al mismo nivel que los demás.

Y ya tenemos a Goethe remitido al exotismo de la novela china a cuyo nivel —ingenuamente— se creía. Recordemos que, con la lectura de esa alejada obra, Goethe había tenido la embriagadora sensación de saltar épocas, de franquear fronteras, de acceder a un mundo situado más allá de la diversidad de las naciones. Lo que había saboreado en el libro que el azar había puesto en sus manos era la posibilidad de entrar en contacto con hombres salidos de otras civilizaciones, *sin que el descubrimiento de las diferencias agotara el sentido de la comunicación.* Despiadadas, las ciencias humanas disipan esa proximidad ilusoria, interrumpen la conversación y devuelven a cada uno a su casa: *Hermann y Dorotea* a la Alemania de 1780, y la novela china a su Oriente

1. Lévi-Strauss, *Entretiens avec Georges Charbonnier,* 10/18, 1961, p. 180.

natal. Con la desaparición de la distinción entre obra y documento, se ha hecho desaparecer también el sueño goethiano de literatura universal.

Paradójico mentís, pues, al atribuir a las ciencias humanas la enseñanza del relativismo, los sabios del Colegio de Francia persiguen el mismo objetivo que Goethe: persuadir a los hombres de que «no existe ningún arte patriótico, ninguna ciencia patriótica». La finalidad es idéntica, la divergencia estriba en la argumentación. Según Goethe, «el arte y la ciencia pertenecen, como todo lo bueno, al mundo entero»;[1] por una parte, la belleza es como los teoremas: *no puede estarse quieta*, se desprende de su lugar de origen y se ofrece con generosidad al disfrute de todos y cada uno de nosotros; la ciencia, por otra parte, no es el monopolio de la verdad: lo que diferencia a las grandes novelas de los simples archivos es que no son únicamente materiales para los historiadores, sino también formas de investigación del mundo y de la existencia. Ciento cincuenta años después, *la Universidad sienta a la novela en los archivos* y reserva a los teoremas el privilegio de emanciparse del momento de su aparición y de la región donde han sido formulados. Ya desde las primeras palabras del informe redactado por el Colegio de Francia, se nos avisa: en la ciencia, y sólo en la ciencia, es donde el hombre se eleva por encima de los esquemas perceptivos depositados en él por la colectividad de la que es miembro. En todo el resto —costumbres, instituciones, creencias y producciones intelectuales y artísticas— permanece anclado en su cultura. Disidente o conformista, lírico o burlón, forma parte de un todo, es elemento de un sistema, cantor de su comunidad; el orgullo y la violencia nacen con el olvido de esta sujeción inicial. El culpable despiste que la vigilancia de las ciencias huma-

1 Goethe, *Ecrits sur l'art*, op cit., p. 50.

nas debe remediar constantemente se origina cuando un particularismo aspira a la universalidad, una provincia quiere igualarse al mundo, un momento se desmesura pretendiendo dimensiones de eternidad; es decir, cuando una *diferencia* se toma por un *valor* absoluto. En suma, no existe un universal concreto al lado del universal abstracto cuyo modelo ofrecen las matemáticas, Flaubert no es un «explorador de la existencia»,[1] sino, al igual que Proust o Cervantes, el revelador de una situación, de un cantón, de una cultura, y la belleza a la que Goethe dotaba del maravilloso poder de traicionar la patria entregándose al mundo entero, es ahora la idea patriótica por excelencia que eleva a la calidad de arquetipo una forma episódica y local. Si se quiere terminar con el patriotismo en el arte, es preciso, por tanto, *repatriar* las obras, devolverlas al grupo (étnico o social) cuya especifidad expresan. Hay que desaprender a clasificar, a privilegiar, a jerarquizar. Hay que esparcir la belleza y la virtud (por lo menos la que no lleva la estampilla de la Recherche*), y disolver así los dos componentes del valor en la abundancia de las «sensibilidades culturales».

Así pues, se ha pedido a la enseñanza del futuro que convierta, al igual que Herder, la literatura en folklore, precisamente para extirpar, al igual que Goethe, el chovinismo de la cultura. Remitido al ámbito de la diferencia, yo, Ernest, Hippolyte o Jules, ya no me exhibo, ocupo sin desbordar el lugar que me es adjudicado en el mundo. Consciente de que mis opiniones tienen una historia y un territorio, accediendo a través del saber a la variedad de los

1. Pido prestada esta expresión a Milan Kundera, *L'art du roman*, Gallimard, 1986, p. 63.

* Este término se refiere al Centre National de la Recherche Scientifique, equivalente a nuestro Consejo Superior de Investigaciones Científicas. *(N. del T.)*

patrimonios, me contento con ser lo que soy. Lo que da, al mismo tiempo, a Milan, a Julio, a Djamila, a Boris y a Rachel espacio para existir fuera de mí o incluso, cuando la coyuntura lo exige, a mi lado.

Los sabios del Colegio de Francia permanecen fieles a la descolonización. Al contrario que Régis Debray, no halagan el nacionalismo francés o el particularismo europeo, lo estigmatizan. Como él, sin embargo, rompen la continuidad cultural de la humanidad,[1] con la única y noble intención de favorecer el acercamiento entre los hombres.

LA CULTURA DESMIGAJADA

La enseñanza del futuro quiere «romper con la visión etnocéntrica de la humanidad que convierte a Europa en el origen de todos los descubrimientos y de todos los progresos».[2] Esta voluntad parece inscribirse en la gran tradición crítica inaugurada en Europa con la llegada de los Tiempos modernos. «Todos vivimos constreñidos por nosotros mismos, y amontonados, y no vemos más allá de nuestras narices», decía ya Montaigne, que consideraba tarea específica de la educación el rectificar esta miopía constitutiva y deshacer, a través del aprendizaje de la duda, la adhesión espontánea del ser a su entorno natal.

Pero las apariencias son a veces engañosas: al proclamar la insuperable pluralidad de las culturas, al excluir la ciencia, y sólo a ella, de la ley de la relatividad, el informe del Colegio de Francia repudia el espíritu de los Tiempos modernos, bajo la égida de los valores de la duda y la tolerancia de los que han salido.

La tolerancia contra el humanismo. así podría resumirse la paradoja de una crítica del etnocentrismo que culmina en centrar a cualquier individuo en su etnia. Hablar de cultura sólo en plural, en efecto, significa negar a los hombres de épocas diversas o de civilizaciones alejadas la posibilidad de comunicarse acerca de significaciones pensables y valores que rebasen el perímetro de donde han salido. Los Tiempos modernos, lejos de negar esta posibilidad, la habían trasladado *de la religión a la cultura.* Como escribe justamente Milan Kundera: «En los Tiempos modernos, cuando el Dios medieval se convirtió en *Deus absconditus*, la religión cedió el sitio a la cultura, que se convirtió en la realización de los valores supremos por los que la humanidad europea se comprendía, se definía, se identificaba».[1] Con la idea de literatura mundial, el propio Goethe no hacía más que reivindicar para las más bellas obras humanas el privilegio de universalidad reservado en otra época a la palabra divina. Dios se eclipsaba, pero no «el don, tal vez sobrenatural, de ver al hombre absolutamente semejante al hombre pese la diversidad de las tradiciones históricas que cada cual continúa».[2] Al mismo tiempo que el Libro de los libros era desprovisto de su mayúscula y devuelto a la categoría de un libro más, la totalidad de la literatura —Biblia incluida— se convertía en el espacio donde se operaba la unión entre conciencias extranjeras, donde se inscribía la aptitud del espíritu para atravesar la historia

1. Pido prestada esta expresión a Leszek Kolakowski, *L'esprit révolutionnaire*, Complexe, Bruselas, 1978, p. 79.
2. *Propositions pour l'enseignement de l'avenir*, op. cit., p. 12.

1. Kundera, «Un Occident kidnappé», *Le Débat*, n.° 27, noviembre 1983, p. 17.
2 Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976, p. 232

sin perderse por completo en ella. La investigación crítica, las luces de la ciencia y el libre ejercicio del entendimiento *profanaban* el texto revelado y *promocionaban* la literatura, que demostraba a su vez la unidad del género humano y la derrota de los particularismos. Con la sustitución de la tradición por la argumentación y de la autoridad religiosa por la libertad del espíritu se acababan los Tiempos bíblicos; mediante la fuerza de desarraigo reconocida a la palabra[1] los Tiempos bíblicos continuaban.

En el siglo de los nacionalismos, Francia —ahí estuvo su mérito y su originalidad— negó que el espíritu tuviera raíces. Esta fidelidad a lo universal constituía, hasta hace poco, la admiración de Gombrowicz. La ofrecía como ejemplo a sus compatriotas, quienes, fascinados por la «polonidad», se desgañitaban por llegar a ser, también ellos, productos lo más emblemáticos posible de su historia colectiva: «Un francés que no sabe apreciar para nada lo de fuera de Francia ¿es más francés o menos francés? En realidad, ser francés consiste precisamente en saber apreciar más cosas que las estrictamente de Francia.»[2] Frase admirable y que explica la atracción que Francia ha ejercido durante largo tiempo sobre los extranjeros expulsados de su casa por la odiosa estupidez del *Volksgeist*. Si, por ejemplo, Emmanuel Lévinas, al abandonar Lituania en 1923, decidió estudiar en la Universidad de Estrasburgo, fue porque «Francia es un país donde la adhesión a las formas culturales parece equivaler a la adhesión a

1. Al efectuar el elogio de la traducción («una de las actividades más importantes y más dignas en el intercambio mundial universal»), Goethe se refiere especialmente al ejemplo de la Biblia: «En cuanto a la gigante empresa de la sociedad de la Biblia, ¿qué es si no la transmisión de la Biblia a cada pueblo, en su propia lengua y de acuerdo con sus propios particularismos?» (*Ecrits sur l'art, op. cit.*, p. 263.)

2 Gombrowicz, *Journal 1957-1960*, Denoël, 1976, p. 25.

la tierra».[1] *Francia no se reduce a su francesidad*, su patrimonio no está compuesto, en lo esencial, por determinaciones inconscientes o modos de ser típicos y hereditarios, sino por valores ofrecidos a la inteligencia de los hombres, y el propio Lévinas se hizo francés por amor a Moliére, a Descartes, a Pascal, a Malebranche, por obras que no hablan en favor de ningún pintoresquismo, sino que, al tomar en consideración cosas no estrictamente de Francia, son contribuciones originales a la literatura universal o a la filosofía.

Este ideal está hoy en vías de desaparición. La humildad completa la tarea que la arrogancia nacionalista nunca había podido llevar a término, y los partidarios de la sociedad pluricultural triunfan allí donde había fracasado la doctrina de «Por la Tierra y de los Muertos»: para permitir al Otro desplegar su ser sin trabas, limitan su nación a su genio singular, definen Francia (y por extensión Europa) por *su* cultura, y ya no por el lugar central que se supone que *la* cultura desempeña en ella, atribuyen a su país una fisonomía distintiva y le sermonean empecinadamente que no debe enorgullecerse de esta diferencia.

¿Estamos viviendo el epílogo simultáneo de los Tiempos bíblicos y de los Tiempos modernos? En todo caso, responder «No somos más que una cultura», a la afirmación gloriosa y vindicativa de la identidad cultural, no es una respuesta sino una capitulación. En su preocupación por convertir finalmente en acogedor al Viejo Mundo, los apóstoles de la cohabitación de las culturas destruyen cuidadosamente su espíritu: lo que deja a Europa con el único señuelo de su prosperidad.

1. Lévinas, «Portrait», en *Les Nouveaux Cahiers*, nº 82, otoño 1985, p. 34.

EL DERECHO A LA SERVIDUMBRE

Otra característica de los Tiempos modernos europeos: la prioridad del individuo sobre la sociedad de la que es miembro. Las colectividades humanas ya no se conciben como totalidades que atribuyen a los seres una identidad inmutable, sino como asociaciones de personas independientes. Este gran vuelco no anula las jerarquías sociales, pero modifica en profundidad la forma de mirar la desigualdad que vemos. La sociedad individualista sigue estando compuesta de ricos y de pobres, de amos y de criados, pero —y esta mutación es en sí misma revolucionaria— ya no existe diferencia de naturaleza entre ellos: «Bien que uno mande, pero que quede claro que también podría ser el otro, que se entienda y se dé a entender que, de ningún modo, se ejerce la autoridad en nombre de una superioridad intrínseca y esencial.»[1]

Definidos hasta entonces por su lugar en el orden social, los individuos, de repente, se salen de las filas. Todos se convierten en unos descastados, y conquistan, afirma soberbiamente Ernst Bloch, «el derecho a quitarse la librea».[2] El hábito ya no hace al monje: al dejar de ser identificado cada cual con un estatuto, ligado a su clan, a su corporación, a su linaje, el hombre aparece en su desnudez original. Precisamente distanciándose de cualquier referencia religiosa los Tiempos modernos realizan la revelación bíblica: existe una sola humanidad.

1 Marcel Gauchet, «Tocqueville, l'Amérique et nous», en *Libre*, n.º 7, 1980, p 95.

2 Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, 1976, p. 158.

Como hemos visto, la noción de *Volksgeist* se forjó con la intención explícita de terminar con este escándalo y vestir de nuevo a los individuos: persas, franceses, españoles o alemanes, todos tenemos una librea nacional, y todos estamos obligados, en el interior de nuestra nación, a realizar escrupulosamente la tarea que nos ha impuesto la historia. Mediante la sustitución del derecho divino por el derecho histórico, la totalidad se toma así la revancha: el descastado es reintegrado, y cada cual viste de nuevo su uniforme.

La alternativa, en tal caso, es sencilla: o los hombres tienen derechos, o tienen librea; o pueden legítimamente liberarse de una opresión aunque y sobre todo si sus antepasados ya llevaban su yugo, o bien tiene la última palabra su cultura, y, como dijo Marx, el siervo azotado por el knut debe tragarse imperativamente sus gritos de rebelión y de dolor, «a partir del momento en que ese knut es un knut cargado de años, hereditario e histórico».[1]

En nuestros días, este enfrentamiento se ha embarullado: los partidarios de la sociedad pluricultural reivindican para todos los hombres el derecho a la librea. En su loable deseo de devolver a cada cual su identidad perdida, hacen chocar de frente dos escuelas de pensamiento antagonista: la del derecho natural y la del derecho histórico, y —proeza singular— presentan como la última libertad individual la primacía absoluta de la colectividad: «Ayudar a los inmigrados es en primer lugar respetarles tal cual son, tal como quieren ser en su identidad nacional, su especificidad cultural, sus raíces espirituales y religiosas.»[2]

¿Que en una determinada cultura se infligen castigos cor-

1. Marx, «Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel», *Œuvres III*, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 384

2. Père M. Lelong, citado en Sadek Sellam, «Être musulman en France», *Etudes*, mayo 1986, p. 586

porales a los delincuentes, la mujer estéril es repudiada y la mujer adúltera condenada a muerte, el testimonio de un hombre vale como el de dos mujeres, la hermana sólo obtiene la mitad de los derechos sucesorios entregados a su hermano, se practica la escisión, los matrimonios mixtos están prohibidos y la poligamia autorizada? Pues bien, el amor al prójimo ordena expresamente el respeto de esas costumbres. El siervo debe poder gozar del knut: privarle de él significaría mutilar su ser, atentar contra su dignidad humana, en suma dar muestras de racismo. En nuestro mundo abandonado por la trascendencia, la identidad cultural avala las tradiciones bárbaras que Dios ya no está capacitado para justificar. Indefendible cuando invoca el cielo, el fanatismo es incriticable cuando se ampara en la antigüedad, y en la diferencia. Dios ha muerto, pero el *Volksgeist* sigue fuerte. No obstante, precisamente contra el derecho de primogenitura, costumbre fuertemente arraigada en el suelo del Viejo Continente, se instituyeron los derechos del hombre, precisamente *a expensas de la cultura* el individuo europeo ha conquistado, una tras otra, todas sus libertades, y, por último, en terminos más generales, precisamente la crítica de la tradición constituye el fundamento espiritual de Europa, pero eso es algo que la filosofía de la descolonización nos ha hecho olvidar persuadiéndonos de que el individuo sólo es un fenómeno cultural. «Europa —escribía Julien Benda en 1933— será un producto de vuestro espíritu, de la voluntad de vuestro espíritu, no un producto de vuestro ser. Y si me contestáis que no creéis en la autonomía del espíritu, que vuestro espíritu no puede ser más que un aspecto de vuestro ser, entonces os diré que jamás construiréis Europa, pues no existe un *Ser* europeo.»[1] Ante la prueba del Otro, el cuestionar el ser mediante el espíritu se ha convertido en la señal distintiva de un ser particular, de una etnia muy precisa; el rechazo de asimilar lo que está bien a lo que es ancestral ha aparecido como un rasgo de civilización; la revuelta contra la tradición se ha convertido en hábito europeo. Cantidad de europeos reconocen que Europa, y sólo Europa, ha convertido al individuo en valor supremo Pero, se excusan inmediatamente, «no hay de qué jactarse. Por haber querido moldear el planeta según nuestros caprichos, hemos cometido demasiados destrozos irreparables. El tiempo de las cruzadas ha pasado; no obligaremos a nadie a adoptar nuestra forma de concebir la vida social». Avergonzados de la dominación tanto tiempo ejercida sobre los pueblos del Tercer Mundo, juran no volver a recomenzarla y —decisión inaugural— deciden evitarles las molestias de la libertad a la europea. Por miedo a violentar a los inmigrados, se les confunde con la librea que les ha cortado la historia. Para permitirles vivir como les convenga, se niegan a protegerles contra los daños o los abusos eventuales de la tradición de que proceden. A fin de mitigar la brutalidad del desarraigo, se les entrega, atados de pies y de manos, a la discreción de su comunidad, y así se llega a limitar a los hombres de Occidente la esfera de aplicación de los derechos del hombre, al mismo tiempo que se cree ampliar tales derechos, hasta insertar en ellos la facultad dada a cada cual de vivir en su cultura.

Nacido del combate en favor de la emancipación de los pueblos, el relativismo desemboca en el elogio de la servidumbre. ¿Significa eso que hay que volver a las antiguas recetas asimilacionistas, y separar de su religión o de su comunidad étnica a los recién llegados? ¿La disolución de cualquier conciencia colectiva debe ser el precio a pagar por la integración? *En absoluto.* Tratar al extranjero como individuo no es

1. Benda, *Discours à la Nation européenne*, Gallimard, coll. Idées, 1979, p. 71

obligarle a copiar todos sus comportamientos de las maneras de ser en vigor entre los autóctonos, y es posible denunciar la desigualdad entre hombres y mujeres en la tradición islámica, sin que ello signifique querer revestir a los inmigrados musulmanes con una librea de prestado o destruir sus vínculos comunitarios. Sólo los que razonan en términos de identidad (y por tanto de integridad) cultural piensan que la colectividad nacional necesita para su propia supervivencia la desaparición de las restantes comunidades. El espíritu de los Tiempos modernos europeos, por su parte, se acomoda perfectamente a la existencia de minorías nacionales o religiosas, a condición de que estén compuestas, a partir del modelo de la nación, por individuos iguales y libres. Esta exigencia provoca el rechazo en la ilegalidad de todos los usos que escarnecen los derechos elementales de la persona, incluidos aquellos cuyas raíces se hunden en lo más profundo de la historia.

Es innegable que la presencia en Europa de un número creciente de inmigrados del Tercer Mundo plantea problemas inéditos. Esos hombres expulsados de sus casas por la miseria y traumatizados, además, por la humillación colonial, no pueden sentir respecto al país que les recibe la atracción y la gratitud que experimentaban, en su mayoría, los refugiados de la Europa oriental. Envidiada por sus riquezas, odiada por su pasado imperialista, la tierra que les acoge no es una tierra prometida. Sin embargo, hay algo indudable: no será haciendo de la abolición de los privilegios la prerrogativa de una civilización ni reservando a los occidentales los beneficios de la soberanía individual y de lo que Tocqueville denomina «la igualdad de las condiciones», como nos dirigiremos hacia la reabsorción de estas dificultades.

Cuarta parte

Somos el mundo, somos los niños

UN PAR DE BOTAS EQUIVALE A SHAKESPEARE

Los herederos del tercermundismo no son los únicos que preconizan la transformación de las naciones europeas en sociedades multiculturales. Los profetas de la *posmodernidad* exhiben actualmente el mismo ideal. Pero mientras que los primeros, frente a la arrogancia occidental, defienden la igualdad de todas las tradiciones, los segundos, para oponer los vértigos de la fluidez a las virtudes del arraigo, generalizan la utilización de un concepto aparecido hace unos cuantos años en el mundo del arte. El actor social posmoderno aplica en su vida los principios a los que los arquitectos y los pintores del mismo nombre se refieren en su trabajo: al igual que ellos, sustituye los antiguos exclusivismos por el eclecticismo; negándose a la brutalidad de la alternativa entre academicismo e innovación, mezcla soberanamente los estilos; en lugar de ser esto o aquello, clásico o de vanguardia, burgués o bohemio, junta a su antojo los entusiasmos más disparatados, las inspiraciones más contradictorias; ligero, móvil, y no envarado en un credo ni esclerotizado en un ámbito cultural, le gusta poder pasar sin trabas de un restaurante chino a un club antillano, del cuscús a la fabada, del jogging a la religión, o de la literatura al ala delta.

La consigna de ese nuevo hedonismo que rechaza tanto la

nostalgia como la autoacusación es colocarse. Sus adeptos no aspiran a una sociedad *auténtica*, en la que todos los individuos vivan cómodamente en su identidad cultural, sino a una sociedad *polimorfa*, a un mundo abigarrado que ponga todas las formas de vida a disposición de cada individuo. Predican menos el derecho a la diferencia que el mestizaje generalizado, el derecho de cada cual a la especificidad del otro. Como multicultural significa para ellos *bien surtido*, lo que aprecian no son las culturas como tales sino su versión edulcorada, la parte de ellas que pueden probar, saborear y arrojar después del uso. Al ser consumidores y no conservadores de las tradiciones existentes, el cliente-rey que llevan dentro se encabrita ante las trabas que las ideologías vetustas y rígidas ponen al reino de la diversidad.

«Todas las culturas son igualmente legítimas y todo es cultural», afirman al unísono los niños mimados de la sociedad de la abundancia y los detractores de Occidente. Y ese lenguaje común ampara dos programas rigurosamente antinómicos. La filosofía de la descolonización asume por su cuenta el anatema arrojado sobre el arte y el pensamiento por los populistas rusos del siglo XIX: «Un par de botas vale más que Shakespeare»: además de su superioridad evangélica, además del hecho, en otras palabras, de que protegen a los desdichados contra el frío más eficazmente que una pieza isabelina, las botas, por lo menos, no mienten; se presentan de entrada como lo que son: modestas emanaciones de una cultura concreta, en lugar de disimular piadosamente, como hacen las obras maestras oficiales, sus orígenes, y de obligar a todos los hombres al respeto. Y esta humildad es un ejemplo: si no quiere perseverar en la impostura, el arte debe dar la espalda a Shakespeare, y aproximarse, lo más posible, al par de botas. En la pintura, esta exigencia se traduce en el minimalismo, o sea, en la desaparición tendencial del gesto creador y en la

aparición correlativa, en los museos, de obras casi indiscernibles de los objetos e incluso de los materiales cotidianos. En cuanto a los escritores, deben adaptarse a los cánones de una literatura que se denomina menor, porque, a diferencia de los textos consagrados, en ella se expresa la colectividad y no el genio del individuo aislado, separado de los demás por su pseudomaestría: terrible ascesis, que perjudica, por añadidura, a los autores pertenecientes a las naciones cultivadas. Para acceder al punto de no-cultura, para alcanzar el par de botas, tienen que recorrer un camino más largo que los habitantes de los países subdesarrollados. Pero ¡ánimo! «*Incluso aquel que tiene la desgracia de nacer en un país de una gran literatura* debe escribir en su lengua como un judío checo escribe en alemán, o como un uzbeco escribe en ruso. Escribir como un perro que cava su agujero, una rata que construye su madriguera. Y, para ello, encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto.»[1]

Este nihilismo da paso, en el pensamiento posmoderno, a una admiración equivalente por el autor del *Rey Lear* y por Charles Jourdan. Siempre que lleve la firma de un gran diseñador, un par de botas equivale a Shakespeare. Y todo por el estilo: una historieta que combine una intriga palpitante con unas bonitas imágenes equivalentes a una novela de Nabokov; lo que leen las lolitas equivale a *Lolita;* una frase publicitaria eficaz equivale a un poema de Apollinaire o de Francis Ponge; un ritmo de rock equivale a una melodía de Duke Ellington; un bonito partido de fútbol equivale a un ballet de Pina Bausch; un gran modisto equivale a Manet, Picasso o Miguel Angel; la ópera de hoy —«la de la vida, del clip, del

1. Deleuze-Guattari, *Kafka*, Editions de Minuit, 1975, p 33. (Subrayado por mí.)

single, del spot»—[1] equivale ampliamente a Verdi o a Wagner. El futbolista y el coreógrafo, el pintor y el modisto, el escritor y el publicista, el músico y el rockero son *creadores* con idénticos derechos. Hay que terminar con el prejuicio escolar que reserva esta cualidad para unos pocos y que sume a los restantes en la subcultura.

A la voluntad de humillar a Shakespeare, se opone, pues, el ennoblecimiento del zapatero. Lo que aparece desacralizado, implacablemente reducido al nivel de los gestos cotidianos realizados en la sombra por la mayoría de los hombres ya no es la gran cultura; el deporte, la moda, el ocio son los que fuerzan su acceso a la misma. La absorción vengativa o masoquista de lo cultivado (la vida del espíritu) en lo cultural (la existencia habitual) ha sido sustituida por una especie de alegre confusión que eleva la totalidad de las prácticas culturales al rango de grandes creaciones de la humanidad.

Aunque las palabras sean las mismas, el pensamiento posmoderno aparece en total ruptura con la filosofía de la descolonización. A sus ojos, los tercermundistas son unos viudos desconsolados de la era autoritaria, al igual que los humanistas y los defensores de la pureza racial o de la integridad cultural. Algunos de ellos (de Herder a Lévi-Strauss) quieren devolver a los hombres su librea perdida; otros (de Goethe a Renan) sólo les invitan a deshacerse de ella para envararles inmediatamente en un uniforme: ¿de qué sirve, en efecto, revocar la Tradición, si es para imponer, en su lugar, la autoridad indiscutida de la Cultura? Entre un Barrès que aparca a los individuos en su especificidad, y un Benda que les prescribe, vengan de donde vengan, el mismo recorrido canónico, ritualmente puntuado de estaciones obli-

1 Jacques Séguéla, en *Le Point*, 24 febrero 1986.

gatorias, ¿dónde está el progreso? El antirracismo posmoderno pone fuera de moda al mismo tiempo a Benda, Barrès y Lévi-Strauss, y opone a los tres un nuevo modelo ideal: *el individuo multicultural.* «El concepto de identidad ha adquirido una gran complejidad. Nuestras raíces están hundidas en el Montaigne que estudiamos en la escuela, en Mouroussi y la televisión, en Touré Kunda, el reggae, Renaud y Lavilliers. Ya no nos planteamos el problema de saber si hemos perdido nuestras referencias culturales, porque poseemos varias y compartimos la suerte de vivir en un país que es una encrucijada y en el que la libertad de opinión y la de conciencia se respetan. La realidad de nuestras referencias es un mestizaje cultural...»[1]

Ya estáis avisados: si consideráis que la confusión mental nunca ha protegido a nadie de la xenofobia; si os empeñáis en mantener una severa jerarquía de los valores; si reaccionáis con intransigencia ante el triunfo de la indiferenciación; si os resulta imposible colocar la misma etiqueta cultural al autor de los *Essais* y a un emperador de la televisión, a una meditación concebida para despertar el espíritu y a un espectáculo realizado para embrutecerlo; si no queréis, aunque uno sea blanco y otro negro, poner un signo de igualdad entre Beethoven y Bob Marley, es que pertenecéis —indefectiblemente— al campo de los canallas y de los mojigatos. Sois militantes del orden moral y vuestra actitud es triplemente criminal: puritanos, os vedáis todos los placeres de la existencia; despóticos, os abalanzáis contra aquellos que, tras romper con vuestra moral de menú único, han decidido vivir a la carta, y no tenéis más que un deseo: frenar la marcha de la humani-

1. Harlem Désir, en Espaces 89, *L'identité française*, Editions Tierce, 1985, p. 120. Harlem Désir es el presidente de la organización S.O.S. Racisme, aparecida en Francia en 1984.

dad hacia la autonomía; finalmente compartís con los racistas la fobia a la mezcla y la práctica de la discriminación en lugar de estimularlo, os resistís al mestizaje [1]

¿Qué quiere el pensamiento posmoderno? Lo mismo que las Luces: hacer independiente al hombre, tratarle como un adulto, en resumen, para usar palabras de Kant, sacarle de la condición de minoría de edad de la que él mismo es responsable. Con el matiz suplementario de que la cultura ya no se considera como el instrumento de la emancipación, sino como una de las instancias tutelares que la obstaculizan. Bajo dicha perspectiva, los individuos habrán realizado un paso decisivo hacia su mayoría de edad el día en que el pensamiento deje de ser un valor supremo y se vuelva tan facultativo (y tan legítimo) como la lotería primitiva o el rock'n'roll: para ingresar efectivamente en el área de la autonomía tenemos que transformar en *opciones* todas las *obligaciones* de la era autoritaria.

El elitismo sigue siendo el enemigo, pero la significación de la palabra se ha invertido subrepticiamente. Al decir: «Tenemos que hacer en favor de la cultura lo que Jules Ferry hizo en favor de la instrucción», André Malraux se inscribía

1. Este chantaje ha desempeñado un importante papel con motivo de las grandes manifestaciones estudiantiles desarrolladas en noviembre de 1986 en París. A un editorialista que no había vacilado en afirmar que los estudiantes estaban enfermos de «SIDA mental», Jack Lang, el antiguo ministro de Asuntos culturales, muy popular entre la juventud, le replicó: «Esta es, pues, la cultura Chirac-Hersant: el desprecio hacia los jóvenes, el odio a la música, al rock, a Coluche y a Renaud.» ¿Coluche y Renaud forman parte de la cultura? ¿La música y el rock son lo mismo? ¿El rock es la forma moderna de la música o su regresión al simplismo absoluto de un ritmo universal? Resulta imposible plantearse estas cuestiones y criticar *al mismo tiempo* las violencias policiales o el delirio metafórico de un doctrinario acorralado Entre el rock y la represión hay que elegir el propio campo Antes el espíritu defendía sus derechos contra la apología fascista de la fuerza bruta, hoy se le impide hacerlo, en nombre del antifascismo

explícitamente en la tradición de las Luces y quería generalizar el conocimiento de las grandes obras humanas; hoy, los libros de Flaubert coinciden, en la esfera pacificada del ocio, con las novelas, las series televisivas y las películas rosadas con que se embriagan las encarnaciones contemporáneas de Emma Bovary, y lo que es elitista (y por consiguiente, intolerable) no es negar la cultura al pueblo, sino negar la etiqueta cultural a cualquier tipo de distracción. Vivimos en la hora de los *feelings:* ya no existe verdad ni mentira, estereotipo ni invención, belleza ni fealdad, sino una paleta infinita de placeres, diferentes e iguales. La democracia que implicaba el acceso de todos a la cultura se define ahora por el derecho de cada cual a la cultura de su elección (o a denominar cultura su pulsión del momento).

«Dejad que haga conmigo lo que yo quiera»:[1] ninguna autoridad trascendente, histórica o simplemente mayoritaria puede modificar las preferencias del sujeto posmoderno o regir sus comportamientos. Dotado de un mando a distancia así en la vida como ante su aparato de televisión, compone su programa, con la mente serena, sin dejarse ya intimidar por las jerarquías tradicionales. Libre en el sentido de Nietszche cuando dice que dejar de avergonzarse de uno mismo es la señal de la libertad realizada, puede *abandonarlo todo* y entregarse gozosamente a la inmediatez de sus pasiones elementales. Su selección —trátese de Rimbaud o Renaud, Lévinas o Lavilliers— es automáticamente cultural.

No hay duda de que el no-pensamiento siempre ha coexistido con la vida del espíritu, pero es la primera vez en la historia europea que se aloja en el mismo vocablo y que disfruta del mismo estatuto; la primera vez que a

1 André Bercoff, *Manuel d'instruction civique pour temps ingouvernables,* Grasset, 1985, p 86 y passim

quienes, en nombre de la «alta» cultura, se atreven todavía a llamarlo por su nombre se les tacha de racistas y reaccionarios.

Seamos claros: esta disolución de la cultura en el todo cultural no pone fin al pensamiento ni al arte. No hay que ceder a la lamentación nostálgica sobre la edad de oro en que las obras maestras se recogían a punta de pala. Antiguo como el resentimiento, este tópico acompaña, desde sus orígenes, la vida espiritual de la humanidad. El problema con que últimamente nos hemos tropezado es diferente, y más grave: las obras existen pero, tras haberse borrado la frontera entre la cultura y la diversión, ya no hay lugar para acogerlas y para conferirles sentido. Por consiguiente, flotan absurdamente en un espacio sin coordenadas ni referencias. Cuando el odio a la cultura pasa a ser a su vez cultural, la vida guiada por el intelecto pierde toda significación.

Ulrich, el hombre sin atributos de Musil, renunció definitivamente a sus ambiciones cuando por primera vez oyó calificar a un caballo de carreras de *genial*. Entonces (1913) era un científico prometedor, una joven esperanza de la república de los espíritus. Pero ¿para qué obstinarse? «En su juventud acuartelada, Ulrich apenas había oído hablar de otra cosa que de mujeres y de caballos, se había zafado de todo eso para llegar a ser un gran hombre, y he aquí que en el mismo momento en que, tras múltiples esfuerzos, habría podido tal vez sentirse cerca del objetivo de sus aspiraciones, el caballo que le había precedido le saludaba desde abajo...»[1]

Menos radical que su protagonista, Musil escribió los dos primeros volúmenes de *El hombre sin atributos*. Hoy parece recompensado por esta perseverancia. Nadie, en efecto, niega

1. Musil, *L'homme sans qualités*, I, Seuil, 1979, p. 51.

ya su genio: muerto en el olvido, tiene su lugar en las exposiciones, en las reediciones, en los estudios universitarios que demuestran la fascinación del público contemporáneo por los últimos años del Imperio austrohúngaro. Pero —ironía de la historia— el pesimismo de Ulrich es ratificado por la forma misma que adopta la conmemoración de su creador. Como ha observado Guy Scarpetta, la moda vienesa, en este final del siglo XX, se caracteriza por «una especie de nivelación, de aplastamiento de los nombres propios los unos bajo los otros: una manera de presentar "Viena" como un bloque homegéneo».[1] Del kitsch ornamental a las patillas del Emperador, todo en el País de Jauja de Francisco-José es objeto de veneración. Un culto indiscriminado celebra *El hombre sin atributos* y los valses de Strauss. Amamos en Viena la imagen premonitoria de nuestra propia confusión, y el nuevo espíritu denunciado por Musil es el que, tras haber triunfado, le rinde un solemne homenaje.

Ya no existen poetas malditos. Alérgica a cualquier forma de exclusión, la concepción preponderante de la cultura valoriza tanto a Shakespeare y Musil como el par de botas sublime y el caballo de carreras genial.

1. Guy Scarpetta, «Esquisses viennoises», en *Lettre internationale*, n.º 8, 1986, p. 59.

SU MAJESTAD EL CONSUMIDOR

No creamos, sin embargo, que las cualidades que tan cruelmente faltan en el mundo de hoy brillaban en el de ayer en un cielo sin nubes. Sin duda hubiera sido inconcebible para el burgués del siglo XIX extasiarse ante un par de botas o aplicar el calificativo «genial» a un caballo de competición. Pero lo que le inspiraba dicho rechazo era el utilitarismo y no el humanismo, la desconfianza manifiesta respecto a cualquier forma de ocio y no la adhesión iluminada a los valores de la cultura. «¡Recuerda que el tiempo es oro!»: con este precepto instaurado como Mandamiento y la mente planificadora como modalidad exclusiva de la razón, el burgués no hacía distingos: condenaba por despilfarro y frivolidad tanto las preocupaciones artísticas como las recreativas o de indumentaria. Al entender el mundo bajo una perspectiva puramente *técnica*, sólo admitía las realizaciones prácticas y los saberes operativos. Y todo el resto —todo lo que era funcional, contable, explotable— era literatura. En suma, la razón instrumental o, para emplear las palabras de Heidegger, «el pensamiento calculador» es lo que ha hecho entrar al pensamiento reflexivo (lo que aquí denominamos cultura) en la esfera de la diversión: «La técnica como forma suprema de la conciencia racional [...] y la ausencia de reflexión como incapacidad organizada, impenetrable para acceder por sí misma a una relación con «lo que merece que se interrogue», son solidarias entre sí: son una sola y misma cosa.»[1]

1. Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», en *Essais et conférences*, Gallimard, coll Tel, 1980, p. 100.

Desde entonces, han intervenido grandes alteraciones: sometidas en otro tiempo a un control riguroso, las necesidades son hoy objeto de una solicitud incesante, el vicio se ha convertido en valor, la publicidad ha sustituido la ascesis y el espíritu del capitalismo integra ahora en su definición todos los placeres espontáneos de la vida que perseguía implacablemente en el momento de su nacimiento. Pero, por muy espectacular que sea, esta revolución de las mentalidades disimula una profunda fidelidad a la herencia del puritanismo. Al decir a un tiempo: «¡Enriqueceos!» y «¡Divertíos!», al rentabilizar el tiempo libre en lugar de reprimirlo, el hedonismo contemporáneo vuelve la razón burguesa contra el burgués: el pensamiento calculador supera sus antiguas exclusivas, descubre la utilidad de lo inútil, asalta metódicamente el mundo de los apetitos y de los placeres, y, después de rebajar la cultura al rango de los gastos improductivos, eleva cualquier distracción a la dignidad cultural: ningún valor trascendente debe ser capaz de frenar o siquiera condicionar la explotación de los ocios y el desarrollo del consumo.

Pero —y esta diferencia sustenta la superioridad relativa del mundo de ayer— los hombres cultos atacaban la tiranía del pensamiento calculador tildándola de estupidez, mientras que su extensión posmoderna no suscita prácticamente protestas. El Artista estaba en guerra contra el Filisteo; por miedo a caer en el elitismo y defraudar así los principios elementales de la democracia, el intelectual contemporáneo se inclina ante la voluntad de poder del show-business, de la moda o de la publicidad, y la transformación extremadamente rápida de los ministros de Cultura en gestionarios del solaz no suscita, por su parte, ninguna reacción.

Pensando en el cine americano, Hannah Arendt escribía ya en los años cincuenta: «Muchos grandes autores del pasado han sobrevivido a siglos de olvido y de abandono, pero su

capacidad para sobrevivir a una versión divertida de lo que tienen que decirnos sigue siendo una incógnita.»[1] Hoy, apenas treinta años después, ya no es únicamente Hollywood el que edulcora *El doctor Jivago;* también los realizadores de vanguardia introducen en el teatro la estética del music-hall o la de la televisión, y nadie, o prácticamente nadie, se escandaliza. Los intelectuales ya no sienten que les concierna la supervivencia de la cultura. ¿Nueva traición de los eruditos? En todo caso, la industria cultural no encuentra resistencia cuando pone un cerco a la cultura y reivindica para sí todo el prestigio de la creación.

Es cierto que resulta imposible combatir en todos los frentes a un tiempo, y que los intelectuales de hoy se han fijado como objetivo prioritario la ruptura con «el masoquismo moralizador»[2] de las generaciones precedentes: al abandonar a Marx por Tocqueville, demuestran que la democracia no es la máscara de la lucha de clases y de la explotación, sino que, por el contrario, constituye la gran mutación antropológica de las sociedades modernas. A diferencia de las demás figuras catalogadas de lo humano, el hombre democrático se concibe a sí mismo como un ser independiente, como un átomo social: separado a la vez de sus antepasados, de sus contemporáneos, y de sus descendientes, se preocupa, en primer lugar, de proveer a sus necesidades privadas y se pretende igual al resto de los hombres. En lugar de calumniar a ese hombre precario, añaden sustancialmente los neotocquevillanos, hay que protegerlo frente a sus enemigos y frente a una parte de sí mismo que sueña con un regreso «a los buenos y viejos tiempos en que todo el mundo pensaba lo mismo, en que el

1. Hannah Arendt, *La crise de la culture,* Gallimard, coll Idées, 1973, p 266

2. Octavio Paz, *Rire et pénitence, op. cit.,* p. 93

lugar de cada cual estaba claro del mismo modo que su pertenencia a la colectividad era tangible, en que la convergencia de los intereses, la complementariedad sin competencia de los diferentes agentes, la tensión sin enfrentamientos de todos y de todo hacia un objetivo único y manifiesto formaban la sólida trama de la existencia comunitaria».[1] Los regímenes totalitarios demuestran lo que le sucede al hombre democrático cuando sucumbe a esta nostalgia.

Semejante rehabilitación del individualismo occidental merecería un aplauso sin reservas si, en su furor antidespreciativo, no confundiera el egoísmo (o, para emplear una perífrasis desprovista de cualquier connotación moral, la persecución de cada uno de sus intereses privados) con la autonomía.

Pero, para el individuo, el hecho de romper los vínculos que le ligaban a las antiguas estructuras comunitarias (corporaciones, Iglesias, castas o rangos) y de entregarse sin trabas a sus asuntos, no le hace *ipso facto* idóneo para orientarse por el mundo. Puede excluirse de la sociedad sin quedar por ello indemne de los prejuicios que acarrea. La limitación de la autoridad no asegura la autonomía del juicio y de la voluntad; la desaparición de las presiones sociales heredadas del pasado no basta para garantizar la libertad del espíritu: sigue haciendo falta lo que en el siglo XVIII se denominaba las Luces: «Mientras existan hombres que no obedezcan a su exclusiva razón, que reciban sus opiniones de una opinión extraña, todas las cadenas se habrán roto en vano.»[2]

Así pues, los filósofos militaban *con idéntico esfuerzo* para extender la cultura a todo el mundo y para sustraer la esfera individual al poder del Estado o al dominio de la colectivi-

1. Marcel Gauchet, *Tocqueville, l'Amérique et nous,* op. cit., p. 71.

2. Condorcet, *Rapport et projet pour l'organisation générale de l'Instruction publique,* abril 1792, citado en Bronislaw Baczko, *Une éducation pour la démocratie (Textes de l'époque révolutionnaire),* Garnier, 1982

dad. Querían que los hombres fueran simultáneamente libres de realizar sus intereses concretos y capaces de llevar su reflexión más allá de ese estrecho ámbito.

Tal como hoy lo vemos, ganaron la mitad de su combate: se ha vencido el despotismo, pero no el oscurantismo. Las tradiciones carecen de poder, pero la cultura también. No puede decirse que los individuos estén privados de conocimientos: cabe afirmar, por el contrario, que en Occidente, y por primera vez en la historia, el patrimonio espiritual de la humanidad está íntegra e inmediatamente disponible. La empresa artesanal de los Enciclopedistas ha sido sustituida por los libros de bolsillo, los videocassettes y los bancos de datos, y ya no existe obstáculo material para la difusión de las Luces. Ahora bien, en el preciso momento en que la técnica, a través de la televisión y de los ordenadores, parece capaz de hacer que todos los saberes penetren en todos los hogares, la lógica del consumo destruye la cultura. La palabra persiste pero vaciada de cualquier idea de formación, de abertura al mundo y de cuidado del alma. Actualmente lo que rige la vida espiritual es el principio del placer, forma posmoderna del interés privado. Ya no se trata de convertir a los hombres en sujetos autónomos, sino de satisfacer sus deseos inmediatos, de divertirles al menor coste posible. El individuo posmoderno, conglomerado desenvuelto de necesidades pasajeras y aleatorias, ha olvidado que la libertad era otra cosa que la potestad de cambiar de cadenas, y la propia cultura algo más que una pulsión satisfecha.

Y los observadores más lúcidos y más desencantados del espíritu del tiempo no recuerdan mucho más. Por mucho que hablen de «era del vacío», ven en esta nueva actitud, pese a todo, un adelanto importante, cuando no la fase última de la democracia. Por más que describan en términos irónicos la «era caleidoscópica del supermercado y del self-service»,[1] para esta relación con el mundo no conciben otra solución que el orden disciplinario y el rigor de las convenciones. Consideran que la regresión suave es preferible a la represión dura. Por lo menos, la obstaculiza: «Es inútil desesperar, el "debilitamiento de la voluntad" no es catastrófico, no predispone a una humanidad sumisa y alienada, no anuncia para nada el ascenso del totalitarismo: la apatía desenvuelta representa en mucho mayor medida un baluarte contra los sobresaltos de religiosidad histórica y los grandes proyectos paranoicos.»[2]

Ciego anteriormente frente al totalitarismo, el pensamiento está ahora cegado *por* él. Los crímenes del Occidente colonizador han ocultado durante mucho tiempo las monstruosidades cometidas en nombre de la revolución; ahora el que sirve de coartada y de aval frente a la desaparición de la cultura en Occidente es el *Big Brother.* La obsesión de 1984 nos convierte a todos en los *Pangloss de la sociedad de consumo:* la intrusión violenta del poder en la vida privada justifica por contraste la sonriente agresión de la música ambiental y de la publicidad; el enrolamiento forzado de las masas ofrece a los dilemas del individuo subyugado por todo y por nada en la Disneylandia de la cultura, la forma de ejercer soberanamente la autonomía, y, por consiguiente, el universo de la telecomunicación se nos aparece como el mejor de los mundos posibles.[3]

1. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*. Gallimard, 1983, p. 133. (Hay trad. castellana, Anagrama, 1986.)
2. *Ibíd.*, p. 64
3. Incluso aunque permanezcamos en el terreno estrictamente político, la celebración de este mundo es ingenua. Relajado, «cool», básicamente alérgico a todos los proyectos totalitarios, el individuo posmoderno tampoco está ya dispuesto a combatirlos. La defensa de la democracia no le moviliza en mayor medida que la subversión de sus valores. Bastó con que un terrorista francés encarcelado amenzara

«UNA SOCIEDAD FINALMENTE CONVERTIDA EN ADOLESCENTE»

Para el ignorante la libertad es imposible. Al parecer así lo creían los filósofos de las Luces. No se nace individuo —decían—; se llega a serlo, superando el desorden de los apetitos, la mezquindad del interés privado y la tiranía de los apriorismos. En la lógica del consumo, por el contrario, la libertad y la cultura se definen por la satisfacción de las necesidades y, por lo tanto, no pueden proceder de una ascesis. La idea de que el hombre, para ser un sujeto por completo, debe romper con la inmediatez del instinto y de la tradición, *desaparece de los propios vocablos que eran sus portadores*. De ahí la crisis actual de la educación. La escuela, en su sentido moderno, ha nacido de las Luces, y muere hoy al ser puesta en cuestión. Se ha abierto un abismo entre la moral común y ese lugar regido por la idea extravagante de que no existe autonomía sin pensamiento, y no existe pensamiento sin trabajo sobre uno mismo. La actividad mental de la sociedad se elabora por doquier «en una zona neutra de eclecticismo individual»,[1] salvo entre las cuatro paredes de los establecimientos escolares La escuela es la última excepción al self-service generalizado. Así pues, el malentendido que separa esta institución de sus usuarios va en aumento: la escuela es moderna, los alumnos son posmodernos; ella tiene por objeto formar los espíritus, ellos le oponen la atención flotante del joven telespectador; la escuela tiende, según Condorcet, a «borrar el límite entre la porción grosera y la porción iluminada del género humano»; ellos retraducen este objetivo emancipador en programa arcaico de sujeción y confunden, en un mismo rechazo de la autoridad, la disciplina y la transmisión, el maestro que instruye y el amo que domina.

¿Cómo resolver esta contradicción? «Posmodernizando la escuela», afirman sustancialmente tanto los gestionarios como los reformadores. Estos buscan los medios de aproximar la formación al consumo y, en algunas escuelas americanas, llegan incluso a empaquetar la gramática, la historia, las matemáticas y todas las materias fundamentales en una música rock que los alumnos escuchan, con un walkman en los oídos.[2] Los primeros preconizan, más seriamente, la introducción masiva de los ordenadores en las aulas a fin de adaptar a los escolares a la seriedad de la técnica sin obligarles, por ello, a abandonar el mundo lúdico de la infancia. Del tren eléctrico a la informática, de la diversión a la comprensión, el progreso debe realizarse suavemente y, si es posible, sin que se enteren sus propios beneficiarios. Poco importa que la comprensión así desarrollada por el juego con la máquina sea del tipo de la manipulación y no del razonamiento: entre unas técni-

---

con los «rigores de la justicia proletaria» a los jurados de su proceso, para que inmediatamente la mayoría de éstos se dieran de baja, bloqueando de este modo el funcionamiento del Estado de derecho. Por tanto, no nos alegremos demasiado pronto; la indiferencia desenvuleta por las grandes causas tiene como contrapartida la abdicación ante la fuerza, y el fanatismo que desaparece de las sociedades occidentales corre el peligro de ceder su lugar a otra enfermedad de la voluntad apenas menos inquietante· el espíritu de colaboración.

1. George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue (Notes pour une redefinition de la culture)*, Gallimard, coll Folio/Essais, 1986, p. 95

2 Ver Neil Postman, *Se distraire à en mourir*, Flammarion, 1986, p 129

cas cada vez más avanzadas y un consumo cada vez más variado, la forma de discernimiento que hace falta para pensar el mundo, carece de uso e incluso, como hemos visto, de palabra para nombrarse, pues la de cultura le ha sido definitivamente confiscada.

Pero este simple reajuste de métodos y de programas sigue sin bastar para una reconciliación total de la escuela con la «vida». Al término de una larga y minuciosa encuesta sobre el malestar escolar, dos sociólogos franceses escriben: «Si una cultura es un conjunto de comportamientos, de técnicas, de costumbres, de valores que establecen las señas de identidad de un grupo, la música, en muy buena parte, sustenta la cultura de los jóvenes. Desgraciadamente, esa música, rock, pop, variétés, es considerada por la sociedad adulta y, en especial, por el magisterio, como una submúsica. Los programas escolares, la formación de los profesores de música respetan una jerarquía que sitúa las obras en el pináculo. No discutiremos este punto, aunque suene a falso: el desfase entre la educación transmitida y el gusto de los alumnos es, ahí, especialmente pronunciado.»[1]

Así pues, en el caso de la escuela tocar bien significaría abolir este desfase en favor de las predilecciones adolescentes, *enseñar la juventud a los jóvenes* en lugar de aferrarse con una obstinación senil a unas jerarquías antañonas, y echar a Mozart de los programas para poner en su lugar a un rockero impetuoso: Amadeus, Wolfie, para su mujer, conocida una bonita tarde de verano indio en un campus de Vienne, Massachusetts.

Los jóvenes: son un pueblo de reciente aparición. Antes de la escuela, no existía: para transmitirse, el aprendizaje tradicional no necesitaba separar a sus destinatarios del resto del

1. Hamon-Rotman, *Tant qu'il y aura des profs*, Seuil, 1984, p. 311.

mundo durante varios años, y, por consiguiente, no dejaba ningún espacio al largo período transitorio que nosotros llamamos la adolescencia. Con la escolarización masiva, la propia adolescencia ha dejado de ser un privilegio burgués para convertirse en una condición universal. Y un modo de vida: protegidos de la influencia familiar por la institución escolar y del ascendiente de los profesores por «el grupo de los iguales», los jóvenes han podido edificar un mundo propio, espejo invertido de los valores circundantes. Relajamiento del jean contra convenciones indumentarias, historieta contra literatura, música rock contra expresión verbal, la «cultura joven», esta antiescuela, afirma su fuerza y su autonomía desde los años sesenta, es decir, desde la democratización masiva de la enseñanza: «Como cualquier grupo integrado (el de los negros americanos, por ejemplo), el movimiento adolescente sigue siendo un continente en parte sumergido, en parte prohibido e incomprensible para cualquiera que esté fuera de él. Damos como prueba e ilustración de ello el especialísimo sistema de comunicación, muy autónomo y amplísimamente subterráneo, transportado por la cultura rock para la cual el *feeling* domina sobre las palabras, la sensación sobre las abstracciones del lenguaje, el clima sobre las significaciones brutas y de un acceso racional, valores todos ellos extraños a los criterios tradicionales de la comunicación occidental, que arrojan una cortina opaca y levantan una defensa impenetrable contra los intentos más o menos interesados de los adultos. Tanto si se escucha como si se toca, en efecto, se trata de sentirse "cool" o de colocarse. *Las guitarras están más dotadas de expresión que las palabras, que son viejas (poseen una historia)*, y por tanto hay motivo para desconfiar de ellas...»[1]

1. Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses*, Gallimard, 1985, pp 185-186 (Subrayado por mí)

He aquí algo que, por lo menos, está claro: la cultura en el sentido clásico, basada en palabras, tiene el doble inconveniente de *envejecer* a los individuos, dotándoles de una memoria que supera la de su propia biografía, y de *aislarles*, condenándoles a decir «Yo», es decir, a existir como personas diferenciadas. Mediante la destrucción del lenguaje, la música rock conjura esta doble maldición: las guitarras abolen la memoria; el calor que funde sustituye a la conversación, esta entrada en relación de seres separados; extasiadamente, el «yo» se disuelve en el Joven.

Esta regresión sería absolutamente inofensiva si el Joven no estuviera ahora en todas partes: han bastado dos décadas para que la disidencia invadiera la norma, para que la autonomía se transformara en hegemonía y el estilo de vida adolescente mostrara el camino al conjunto de la sociedad. La moda es joven; el cine y la publicidad se dirigen prioritariamente al público de los quince-veinteañeros; las mil radios libres cantan, casi todas con la misma música de guitarra, la dicha de terminar de una vez con la conversación. Y se ha levantado la veda de la caza al envejecimiento: mientras que hace menos de un siglo, en ese mundo de la seguridad tan bien descrito por Stefan Zweig, «el que quería progresar se veía obligado a recurrir a todos los disfraces posibles para parecer más viejo de lo que era», «los diarios recomendaban productos para adelantar la aparición de la barba», y los jóvenes médicos recién salidos de la Facultad intentaban adquirir una ligera barriga y «cargaban sus narices con gafas de montura de oro, aunque su vista fuera perfecta, y ello pura y simplemente para dar a sus pacientes la impresión de que tenían "experiencia"»,[1] en nuestros días, la juventud constitu-

1 Stefan Zweig, *Le monde d'hier (Souvenirs d'un Européen)*, Belfond, 1982, p. 54

ye el imperativo categórico de todas las generaciones. Como una neurosis expulsa la otra, los cuarentones son unos «teenagers» prolongados; en lo que se refiere a los Ancianos, no son honrados por su sabiduría (como en las sociedades tradicionales), su seriedad (como en las sociedades burguesas) o su fragilidad (como en las sociedades civilizadas), sino única y exclusivamente si han sabido permanecer juveniles de espíritu y de cuerpo. En una palabra, ya no son los adolescentes los que, para escapar del mundo, se refugian en su identidad colectiva; el mundo es el que corre alocadamente tras la adolescencia. Y esta inversión constituye, como observa Fellini con cierto estupor, la revolución cultural de la época posmoderna: «Yo me pregunto qué ha podido ocurrir en un momento determinado, qué especie de maleficio ha podido caer sobre nuestra generación para que, repentinamente, hayamos comenzado a mirar a los jóvenes como a los mensajeros de no sé qué verdad absoluta. Los Jóvenes, los jóvenes, los jóvenes... ¡Ni que acabaran de llegar en sus naves espaciales! [...] Sólo un delirio colectivo puede habernos hecho considerar como maestros depositarios de todas las verdades a chicos de quince años.»[1]

¿Qué ha ocurrido, pues? Por muy enigmático que resulte, el delirio del que habla Fellini no ha surgido de la nada: el terreno estaba preparado y puede decirse que el largo proceso de conversión al hedonismo del consumo emprendido por las sociedades occidentales culmina hoy con la idolatría de los valores juveniles. ¡El Burgués ha muerto, viva el Adolescente! El primero sacrificaba el placer de vivir a la acumulación de las riquezas y situaba, según la fórmula de Stefan Zweig, «la apariencia moral por encima del ser humano»; de-

1. *Fellini par Fellini*, Calmann-Lévy, 1984, p 163

mostrando una impaciencia equivalente ante las rigideces del orden moral y las exigencias del pensamiento, el segundo quiere, ante todo, divertirse, relajarse, escapar de los rigores de la escuela por la vía del ocio, y esta es la razón de que la industria cultural encuentre en él la forma de humanidad más rigurosamente conforme a su propia esencia.

Lo que no quiere decir que la adolescencia se haya convertido al final en la más hermosa edad de la vida. Negados en otro tiempo como pueblo, los jóvenes lo son actualmente como individuos. La juventud es ahora un bloque, un monolito, una cuasi especie. Ya no se pueden tener veinte años sin aparecer inmediatamente como el portavoz de su generación. «Nosotros, los jóvenes...»: los compañeros atentos y los padres enternecidos, los institutos de sondeo y el mundo del consumo procuran *conjuntamente* la perpetuación de este conformismo y que nadie pueda jamás exclamar: «Tengo veinte años, es mi edad, no es mi ser, y no dejaré que nadie me encierre en esta determinación.»

Y los jóvenes se sienten tanto menos propensos a trascender su grupo de edad (su «bio-clase», como diría Edgar Morin) en la misma medida en que todas las prácticas adultas inician, para ponerse a su alcance, una cura de desintelectualización: es el caso, como hemos visto, de la Educación, pero también de la Política (que ve cómo los partidos en competición por el poder se afanan idénticamente por «modernizar» su look y su mensaje, al mismo tiempo que se acusan mutuamente de ser «mentalmente viejos»), del Periodismo (¿acaso el animador de un magazine televisado francés de información y de ocio no confiaba recientemente que debía su éxito a los «menores de quince años rodeados de sus madres» y a su predilección por «nuestras secciones canción, pub, música»?),[1]

1. Philippe Gildas, *Télérama*, n.º 1929, 31 diciembre 1986.

del Arte y de la Literatura (algunas de cuyas obras maestras ya están disponibles, por lo menos en Francia, bajo la forma «breve y artística» del *clip cultural*), de la Moral (como lo demuestran los grandes conciertos humanitarios en mundovisión) y de la Religión (a juzgar por los viajes de Juan Pablo II).

Para justificar este rejuvecimiento general y este triunfo de la memez sobre el pensamiento, se invoca habitualmente el argumento de la eficacia: en pleno período de reserva, de persianas bajadas, de repliegue en la esfera privada, la alianza de la caridad y del rock'n'roll reúne instantáneamente unas cantidades fabulosas; en cuanto al papa, desplaza unas multitudes inmensas en el mismo momento en que los mejores expertos diagnostican la muerte de Dios. Visto desde cerca, sin embargo, este pragmatismo se revela completamente ilusorio. Los grandes conciertos para Etiopía, por ejemplo, han subvencionado la deportación de las poblaciones que debían ayudar a alimentar. No cabe duda de que el responsable de esta malversación de fondos es el gobierno etíope, pero no importa: el estropicio podría haber sido evitado si los organizadores y los participantes de esta mundial misa solemne se hubieran permitido distraer su atención del escenario para reflexionar, aunque sólo fuera someramente, sobre los problemas planteados por la interposición de una dictadura entre los niños que cantan y bailan y los niños hambrientos. El éxito que encuentra Juan Pablo II, por otra parte, procede de la forma y no de la sustancia de sus declaraciones: desencadenaría el mismo entusiasmo si permitiera el aborto o si decidiera que el celibato de los curas iba a perder, a partir de ahora, su carácter obligatorio. Su espectáculo, como el de las restantes super-stars, vacía las cabezas para poder *llenar mejor los ojos*, y no transporta ningún mensaje, sino que los engulle a todos en una grandiosa profusión de luz y sonido. Creyendo ceder únicamente a la moda en la forma, olvida, o finge

olvidar, que esa moda tiende precisamente a la aniquilación de la significación. Con la cultura, la religión y la caridad rock, ya no es la juventud la que se siente conmovida con los grandes discursos, sino que el propio universo del discurso es sustituido por el de las vibraciones y la danza.

Frente al resto del mundo, el pueblo joven no defendía únicamente unos gustos y unos valores específicos. Movilizaba igualmente, nos dice su gran turiferario, «otras áreas cervicales distintas de las de la expresión hablada. Conflicto de generaciones, pero también conflicto de hemisferios diferenciados del cerebro (el reconocimiento no verbal contra la verbalización), hemisferios largo tiempo ciegos, en este caso entre sí».[1] La batalla ha sido violenta, pero lo que hoy se denomina comunicación demuestra que el hemisferio no verbal ha acabado por vencerla, el clip ha dominado a la conversación, la sociedad «ha acabado por volverse adolescente».[2] Y a falta de saber aliviar a las víctimas del hambre, ha encontrado, con motivo de los conciertos para Etiopía, su himno internacional: *We are the world, we are the children.* Somos el mundo, somos los niños.

1. Paul Yonnet, «L'esthétique rock», *Le Débat*, n.° 40, Gallimard, 1986, p. 66.
2. *Ibíd.*, p. 71.

El zombie y el fanático

Así pues, la barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura. A la sombra de esa gran palabra, crece la intolerancia, al mismo tiempo que el infantilismo. Cuando no es la identidad cultural la que encierra al individuo en su ámbito cultural y, bajo pena de alta traición, le rechaza el acceso a la duda, a la ironía, a la razón —a todo lo que podría sustraerle de la matriz colectiva—, es la industria del ocio, esta creación de la era técnica que reduce a pacotilla las obras del espíritu (o, como se dice en América, de *entertainment*). Y la vida guiada por el pensamiento cede suavemente su lugar al terrible y ridículo cara a cara del fanático y del zombie.

ÍNDICE